

**ESENCIA Y ESENCIALISMO:
ANÁLISIS DE UN CONCEPTO**
Notas para una relectura de Herder

José Azurmendi

Estas notas tuvieron su origen en unos diálogos mantenidos con amigos marxistas y no tienen tampoco ahora otro propósito que el de contribuir al diálogo.

Analizando los entresijos de cuantos intentos de definición de la identidad vasca se han propuesto, escribe Javier Villanueva que, pretender hacerlo en referencia al euskera “comparte al cien por cien el exclusivismo y el esencialismo de la definición sabiniana” racista.

La equiparación no parece aceptable, sin decir por eso que la definición lingüística sea suficiente (sobre todo en el sentido de una definición a efectos políticos, como suele pretenderse generalmente). La referencia a la lengua es cultural. Si la esencia de lo vasco es racial, nunca un no-vasco racial, ni los hijos de sus hijos, podrían llegar a ser vascos de verdad, por mucha voluntad que tuvieran y por mucho esfuerzo cultural que realizaran. Como nosotros nunca llegaremos a ser chinos, de ojos oblicuos, por mucho que lo deseemos ni intentemos. No habría, por el contrario, ninguna dificultad para un no-vasco lingüístico ni para sus hijos.

Más equiparables podrían ser, en cualquier caso, definiciones del tipo “vasco es todo el que vende su fuerza de trabajo en Euskadi”, como se han vertido a veces en las polémicas habidas entre nosotros hace algunos años. Aparte de que se presumía tener a mano una secreta definición de Euskadi, anterior a la definición de lo vasco: movidos del interés ciertamente legítimo

de no ser “excluyentes” (sin acertar, con todo, a eludirlo: se hace vasco, seguramente contra su voluntad, a cualquier policía destinado a este territorio; pero se excluye a cualquier emigrante social o político alejado de este país), estos planteamientos son fundamentalmente “esencialistas” por naturalistas. La definición racial era genético o biológico-naturalista; éstas son geográfico o administrativo-naturalistas. Sirven mejor, ya lo había observado Larramendi, para definir los castaños que las gentes y sus culturas. Ni unas ni otras tienen nada que ver con la voluntad humana, con su actividad creadora, ni con la cambiante historia tejida por la misma.

Sin embargo, ahora no nos interesa la discusión de la identidad vasca, sino los términos en que ésta se lleva a cabo. Dicho concepto de lo vasco (basado en la referencia lingüística), escribe Villanueva, “es esencialista, porque entraña la noción de unas esencias inalterables al paso del tiempo e independientes de la voluntad humana —la lengua y su espacio territorial— en las que reposa el *ser vasco* y que lo reproducen a su vez de generación en generación”.

Nota (breve) sobre el esencialismo

Que el nacionalismo es esencialista, cualquier nacionalismo y en cualquier caso, se ha convertido en un tópico. Creo que eso ha venido a ocurrir, entre nosotros, a partir de los 60.

¿Es posible discutir tópicos todavía con alguna esperanza? Sería relativamente fácil darle la vuelta a la tortilla: lógicamente esta crítica implicaría autocontradicción en su forma, porque ella misma descansaría sobre el supuesto esencialista de que “cualquier nacionalismo es siempre, e.d. esencialmente, tal y tal” (esencialista).

Me permito sospechar que, a estas alturas, el problema del esencialismo podría residir, efectivamente, más que en ese “cualquier nacionalismo” objetado, en la mentalidad de algunos objetores aferrados a la vieja cantinela. Podríamos encontrarlos en el caso del refrán 484 de Oihenart.

Por otro lado, quizá nos ocurre a todos un poco, que a veces nos entercamos en ciertas palabrejas, más que en las ideas.

Sobre todo cuando tras ellas se recogen viejas batallas de nuestra historia personal.

“Esencialismo” parece haberse convertido en una de esas terribles palabras de combate. Sería muy tonto que en la realidad no pasara de ser sólo un equívoco terrible, que, habiendo perdido ya su razón de ser, hubiera acabado engañando, quizá más que a ningún otro, a nosotros mismos. Una palabra se nos habría convertido en una puerta cerrada.

No se quiere decir con esto que la acusación de esencialismo a las inclinaciones o teorías nacionalistas carezca de toda justificación. Personalmente creo que ha tenido (me refiero al nacionalismo vasco) y en ocasiones puede aún tener pleno sentido. Lo que no creo de ningún modo es que tenga que tenerlo *necesariamente*. Para comenzar a aclararnos, o sea, para que la reflexión tenga algún provecho, podríamos comenzar aclarándonos sobre los términos. Por supuesto, según aquello de que no hay más ciego que el que no quiere ver, nada hay más incomprensible que lo que no se quiere comprender. Pero como cualquier hecho histórico, al menos en hipótesis, el nacionalismo no puede dejar de ser comprensible, e.d. razonable, al menos bajo alguna de sus formas posibles.

Dejando todos los equívocos que rodean el concepto de nacionalismo, que no es ahora nuestro tema, cómo cierto “esencialismo” es inherente al mismo lenguaje y, por tanto, inevitable, lo recordé en *JAKIN* 42/43 (1987), pp. 134 ss. (en el comentario al libro de Txepetx: motivo original de estos comentarios de ahora), aunque sólo fuera de pasada, basándome entonces en notas de B. Russell y Ogden-Richards. No es cosa de repetirlo. Si la palabra “vasco” tiene algún significado en el lenguaje (¿alguien ha pensado acaso en las cabras de Chipre?), es que nos hace pensar en algo que todos entienden *primo sensu* de modo igual o similar (primer requisito de inteligibilidad de cualquier concepto, e.d., del lenguaje mismo), y ese algo, cualquier cosa que sea a la hora de definirlo, tiene que ser una especie de esencia, o sea constante, igual a sí mismo, etc. No por eso estaremos legitimados a tachar a nadie de esencialista, como no sea al lenguaje mismo.

Conviene perder el miedo a las palabras-fetichismo: no dejarse atemorizar por ellas (así como no dejarse atrapar por la magia de otras: “democracia”, etc.). Una de esas palabras aterradoras

parece ser “esencia”. En castellano, “¡ese tío todavía cree en la esencia de X!” (de lo vasco, en nuestro caso), resulta de un tono suficiente para ridiculizar y descalificar enteramente al fulanito de turno. Sin embargo, no es más que una trampa del lenguaje. El concepto de esencia resulta en otras lenguas y contextos tan poco ridículo que K. Popper, en la nota precisa en que rechaza el esencialismo en *La sociedad abierta*, propugna el uso regular de los conceptos esencia y esencial (en contra de England, que preferiría ver desterrados esos vocablos de toda literatura científica). O que Marcuse pueda escribir con toda naturalidad frases como la siguiente: “La discrepancia entre esencia y fenómeno constituye una piedra angular del método marxista”.

En principio, pues, hablar de esencias (vascas o de la rosa, da igual) debería ser perfectamente legítimo e inteligible, sin provocar el escándalo de nadie, a no ser que sea el escandalizado el metafísico esencialista que no sabe entender aquellos términos más que en el particular sentido de su propia metafísica encubierta. Lo que es más importante, aceptar esencias no convierte a nadie en esencialista más que en pésima lógica. Y, finalmente, ser esencialista no tiene por qué tener un significado necesariamente negativo para un marxista: Spinoza no andaría lejos de haber sido el pensador más esencialista de la historia, y Toni Negri ha vuelto a interesarse de manera muy particular por él.

Nota (segunda) sobre el esencialismo (que el marxismo sería esencialista)

En el período de entreguerras se enfrentaron con furor las diversas “ideologías” o teorías sociales en competencia (marxismo, fascismo, “democracia”). El concepto del “esencialismo” fue introducido en las ciencias sociales por K. Popper en el contexto de esta polémica en 1945.

Primero: Popper lo introdujo precisamente pretendiendo ofrecer con ello una refutación definitiva y contundente del marxismo. Segundo: quería evidenciar con ello la proximidad del marxismo y del nazismo, que se basarían igualmente en supuestas “esencias” de las realidades históricas cambiantes. Las razas, para el segundo; las clases, para el primero.

Por ejemplo: según Popper la teoría-marxista del Estado es esencialista, e.d., más metafísica que científica. Dogmática, por lo mismo. Catastróficamente funesta en sus consecuencias (el stalinismo estaría ya contenido implícitamente en Marx). Puede verse todo ello ámpliamente en *La sociedad abierta y sus enemigos*, cap. VII del Segundo Libro, "Los Falsos Profetas", dedicado al análisis del concepto marxista del Estado. Por lo demás el esencialismo de Marx sería, según Popper, el fundamento y el origen de su "historicismo", término que para este autor resume toda la equivocada orientación teórica (pseudocientífica) política, y social del marxismo.

La miseria del historicismo es justamente el significativo título de otra obra exitosa de Popper, cargada también de críticas de Marx. Véase en ella la Sección 10 del cap. I, "Esencialismo en lugar de nominalismo": también la teoría marxista de las clases sociales es esencialista. Esencialista asimismo (II, 13) toda la teoría de las causas materiales del desarrollo histórico, etc. En una palabra: todo el materialismo histórico descansaría sobre supuestos esencialistas.

Popper sigue criticando el "esencialismo", su absoluta inutilidad y el "papel oscurantista" jugado por él en la investigación, en su obra seguramente más reputada, *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, 1979, pp. 81, 196-197, 123-128. Por cierto que el lector puede encontrar aquí hermanados "el absurdo de la fe comunista" y "la fe nacionalista igualmente absurda" (424), que según Popper ambas tendrían fundamentos esencialistas.

Finalmente, en *El universo abierto* (1984), ya no se hace caso de Marx, pero se sigue despotricando contra el esencialismo o, como aquí es a veces denominado, el reduccionismo filosófico.

Popper ha repetido en multitud de ocasiones este tipo de censuras al marxismo (aunque no sólo a él), tachándolo siempre de esencialista: no vamos a hacer cuestión de ir acumulando más citas y textos. Además Popper ha puesto énfasis en el hecho de que este término lo ha acuñado él, y su significado lo ha determinado él. Aunque ello no sea rigurosamente cierto, sí se debe a Popper su introducción en teoría de la ciencia y ciencias sociales. Subrayo esto porque los más asiduos y violentos usuarios de este concepto han sido entre nosotros precisamen-

te los críticos “marxistas” o “izquierdosos” del nacionalismo, que, no sé si por ignorancia o por muy bien entendida prudencia, siempre han preferido pasar por alto un hecho tan simple como es el citado origen y significado popperianos, e.d., su original significado crítico ante todo del marxismo mismo.

Termino. El interesado encontrará una exposición de qué entiende Popper por esencialismo en *La sociedad abierta y sus enemigos*, apartado 6 del cap. III, conclusión de la teoría platónica de las Ideas.

Después de todo esto, lo menos que cabría esperar de cualquier marxista (o se-dicente) sería un poco de cautela antes de emplear la misma (des)calificación para otros ismos. Un cierto recelo, por otra parte, ante adjetivos rimbombantes, pero demasiado generalizadores y ambiguos, más que obstaculizar, pueden favorecer la reflexión serena y libre, aunque quizá se pierda siempre algo de aplomo retórico en el discurso.

Tercera nota sobre el esencialismo (de la secreta raíz teológica del cuento)

He comenzado por las notas anteriores porque ahora, 1990, son esas referencias (ampliadas naturalmente con textos más recientes) las que determinan para nosotros el valor del concepto “esencialismo”, que sigue siendo utilizado por algunos, de bastante mala manera, en relación al nacionalismo.

En realidad el origen de ese concepto en nuestras polémicas no ha sido popperiano, sino teológico. En los años 60 y 70 mucha gente aquí ha podido conocer el pensamiento social crítico, incluso el marxista, sólo a través de sacerdotes comprometidos en el movimiento obrero, como Ricardo Alberdi, Rafael Belda, etc. En esas fechas se dan dos circunstancias que han incidido simultáneamente: por un lado el existencialismo de moda, y, por otro, el florecimiento de un tomismo renovado por Maritain y Gilson en Francia. Este tomismo ha tenido gran auge en el pensamiento vasco de postguerra. No sólo en el clero, también en intelectuales como Carlos Santamaría, en las Escuelas Sociales.

Este tomismo “nuevo” y dinámico se oponía al tomismo “viejo”, filosofía semioficial en el franquismo. Constituía así una

especie de filosofía crítica de oposición. Recuérdese que en la guerra civil Maritain había apoyado públicamente a los católicos vascos y tomado partido claramente contra el bando franquista. España no se lo perdonó.

En *El Tomismo*, Gilson distinguía dos tipos de ontología: una esencial y otra existencial. (Przywara había pretendido reducir todas las filosofías a estos dos tipos básicos). “Han pasado siglos tras la distinción tomista entre la esencia y la existencia y jamás doctrina alguna fue más ásperamente discutida y menos comprendida”.

En esta exposición se ve el “platonismo de la esencia” pasar de Grecia a los árabes Alfarabi y Avicena, de éstos a la escuela de Duns Scoto. Para todos ellos la existencia habría sido mero accidente epidérmico de la esencia.

Para entendernos: para este género de visión de la realidad, la historia sería mero accidente del concepto.

Aquí ya puede adivinarse la derivación hacia el sentido político: el concepto esencialista de “lo vasco”, de la nación vasca, desdeñaría por completo los cambios históricos como algo accidental. Este sentido es muy nítido y reiterativo, por ejemplo, en el estudio de J. R. Recalde sobre el nacionalismo vasco.

Por el contrario “la ontología de Sto. Tomás, considerada en lo que aporta de novedad en relación a la de Aristóteles, es una doctrina del primado del acto de existir”. Primado de la vida, de la historia.

En *L'Être et l'essence*, 1948, Gilson repasa concienzudamente la historia de la filosofía occidental para concluir que toda ella ha sido esencialista, incluso la Neoescolástica: con la única excepción de Sto. Tomás (existencial) y, ahora, la más moderna filosofía existencialista. Sto. Tomás se encuentra, pues, contra toda la historia, en la más rabiosa actualidad filosófica.

Ello se debe, según Gilson, a que la filosofía tomista es filosofía del ente concreto, no del ente genérico amado por la razón, que se mueve más cómodamente en terreno del concepto que en el movedizo de las existencias. “La razón no gusta de lo no conceptualizable y como la existencia lo es, la filosofía hace todo lo posible para evitarla”.

En resumen: el tomismo afirma “el primado radical de la existencia sobre la esencia”. Existencia significa realidad; esen-

cia, idealidad. En este contexto “esencialista” equivale pronto a inconcreto, quimérico, fantástico, en oposición a preciso, objetivo. El esencialismo nacionalista, se dirá, habla de quimeras, no de realidades.

Gilson había advertido ya las anfibologías y confusiones que empañan esta terminología escolástica. Pero en aquel momento debió parecer a algunos muy pertinente. Hizo fortuna. Bien es verdad que aún no nos había alcanzado la ola estructuralista. Y menos la filosofía analítica.

Cuarto: existencialismo e historia

Gilson, como Maritain, se vio envuelto en varias controversias (con la “derecha”) tomista que no nos interesan. Una polémica sí nos interesa, aunque ya casi nadie la recuerda: fue con Unamuno.

Unamuno entendía la interpretación gilsoniana como un amaño modernizador del tomismo. A Unamuno le molestó especialmente el empleo que Gilson hacía de Kierkegaard para fines a su juicio bastardos. No hay existencialismo en Sto. Tomás, protestó intimamente ultrajado.

El parisiense filósofo Gilson, que consideraba irónicamente la competencia del bilbaíno poeta Unamuno en materia de tomismo aproximadamente igual a la suya en materia de casticismo, en realidad se burló del pobre, más que polemizó con él. Sin embargo, lo que ahora más nos interesa es verlos aliados, caballeros andantes por la existencia ambos, en competencia por desfacen más y mejor todo entuerto esencialista. Quién más y mejor. Con ambos, la naciente reflexión vasca de postguerra, dispuesta a combatir todos los esencialismos.

En condiciones como las del franquismo, el pensamiento de una nueva generación, que pugna por encontrar una expresión propia, nace y se desarrolla amalgamando como puede los más dispares elementos. Dos pensamientos y temperamentos opuestos como los de Gilson y Unamuno pueden contribuir al desarrollo de una misma idea.

En las notas póstumas de Rikardo Arregi puede leerse cómo la furia anti-esencialista había acabado haciendo prácticamente

imposible todo discurso sobre algo "vasco": el mismo *Quousque* de Oteiza podía ser arrumbado sin más como fantasmagoría esencialista (*Kalekumeon ordua*).

Sin embargo, se debía precisamente a Rikardo Arregi, uno de los más tempranos y completos ataques al llamado esencialismo en todas sus vertientes política, cultural, social, incluso religiosa. El mismo explicaba el sentido del esencialismo repudiado: "Horregatik da esentzialista joera hau, euskal arimaren, euskal historiaren, esentzi batean sinesten duelako, euskaldunak berez honelakoak edo bestelakoak balira bezala" (*Sozialismoa modan dago*, 1967).

Significaba, por tanto, una reivindicación de la historia. Los pueblos se hacen, no son. Ha sido una rebelión contra una visión estática, fixista del *Volksgeist*, del pueblo vasco invariable, eternamente demócrata y pacífico, *euskaldun fededun*, no sometido a los embates de la historicidad, anclado en sus esencias perennes. Sólo que, será preciso confesar, se ha acabado en el "todo fluye" que suele decirse heraclitiano, autocondenándose con Crisipo al mutismo perpetuo, después de haber vaciado de sentido todo lenguaje posible sobre tan proteica realidad. Sólo hay devenir, nada es.

La virulencia anti-esencialista ha alcanzado cotas notables, por poner un ejemplo, en Manu Escudero. La comunidad nacionalista consistiría para este autor en la comunidad de fe en una serie de símbolos: el euskera, etc. ("el euskera —la expresión de la *esencia vasca*—, "*portador* mítico de una cultura nacional vasca"). En el significado de estos símbolos "se conserva la esencia mítica y antidemocrática que, frente al resto del pueblo vasco (no nacionalista) y al resto de los pueblos de España, antes también tenían. Las prácticas sociales a las que conducen esas creencias, la creencia en esos símbolos, se encuentran desarrolladas mediante las ikastolas, las cooperativas, las cuadrillas, las euskal-jaias...". (*Euskadi: dos comunidades*, 1978).

De una forma u otra todos somos deudores al pensamiento de la época. De Unamuno a Sartre y Camus, aquí el existencialismo ha ejercido particularmente una influencia exasperadora en este anti-esencialismo. Como se recordará, el existencialismo no fue sólo una filosofía. Fue una actitud. Un sentimiento de la vida, de la política, de la historia. En la literatura euská-

rica de aquellos años ha dejado una huella profunda en la poesía, la novela, el ensayo, el teatro.

En terminología existencialista, las piedras son, no existen. Para pasar del ser al existir, del reino del pétreo estar inerte al de la fluente desigual historia, es preciso realizar el acto de libre elección que nos instala en la existencia auténtica. La esencia —qué soy radicalmente— es algo a decidir y practicar: no de una vez por todas, sino siempre de nuevo. De este modo la existencia precede a la esencia, que se va configurando a través de la acción y del tiempo. “L’homme doit se créer sa propre essence” (J. P. Sartre). La esencia, lo que se es, no es algo inmutablemente dado. Es un producto a alcanzar.

Sobre todo desde ciertas posiciones se demandará el reconocimiento y aprobación de lo que se considera el pueblo vasco actualmente real (concreto), después de las transformaciones históricas impuestas por la revolución moderna. En la ideología nacionalista, escribe J. R. Recalde, “el pueblo vasco es definido, explícita o implícitamente, como algo histórica y culturalmente determinado antes de la industrialización. Se afirman así, como elementos determinantes, el idioma (el euskara), las instituciones (los fueros) y las formas tradicionales de cultura (caracteres nacionales, cultura)”. Es una concepción idealista, antihistórica. “La nación vasca por construir tiene dos modelos en lucha por la hegemonía: el *esencialista*, que entiende la nación como algo definido antes y previamente al pueblo, según la cual el pueblo no definido por la esencia nacional no tiene otro camino que el de dejarse asimilar en ella; el *popular*, para el que la nación es una construcción democrática dirigida más al futuro que al pasado”, etc.

(Es muy probable que en la primera alternativa nadie quiera reconocerse y todos prefieran para sí mismos la segunda).

En resumen: al impulso antiesencialista del neotomismo francés, que recalca el valor de lo concreto, ha venido a sumarse el sentido existencialista un tanto angustioso del devenir histórico. Sobre ambas bases ha podido asentarse luego sin dificultad una cierta crítica “marxista” que también ha ejercido de antiesencialista. No nos ocuparemos de él.

Para acabar esta nota: en una conjunción que podría deberse a Nietzsche, Sartre funde la crítica al esencialismo con la

crítica a la religión (al mito). “Beaucoup de personnes croient que l’essence vient d’abord et l’existence ensuite (...). Cette idée a son origine dans la pensée religieuse”. Esta música ha encontrado amplísimo eco en Euskadi. Ya hemos tenido ocasión de reconocer algunos tonos en la crítica a las esencias míticas. Por lo demás cualquiera puede observar que la crítica, no sé si constructiva, de lo mitológico en todo pensamiento vasco ha gozado en los últimos años de un extraordinario favor.

Un mal concepto en un contexto peor

El concepto del esencialismo es uno más entre los varios tópicos en circulación sobre el tema del nacionalismo. Para nosotros tiene la importante ventaja de no ser shibboleth distintivo de ningún grupo o bando. Ha sido utilizado lo mismo por J. R. Recalde que por Rikardo Arregi, por poner dos ejemplos. Más allá de nuestro ámbito, el mismo repudio del esencialismo que en Popper encontramos en J. Maritain *Humanisme intégral*, porque “la vie politique et sociale a lieu dans le monde de l’existence et de la contingence, non des pures essences”. En esta obra, muy reputada en Euskadi en otros tiempos, esencialismo equivale finalmente a dogmatismo, intolerancia. “Une politique idéologique, qu’elle soit jacobine ou cléricale, ne connaît que les pures essences (dûment simplifiées)”.

También aquí hemos procedido simplificando debidamente primero realidades muy complejas, como pueden ser el pensamiento político de postguerra, etc., para generalizar o afirmar con igual simpleza caracteres o influencias detectables en él. De Austria a Inglaterra y Francia, las guerras contra el esencialismo han sido bastante comunes, hace algunos años, en filosofía, en ciencias sociales, en teoría política. Obviamente la reflexión desarrollada en Euskadi, reflejaba aquellas corrientes de pensamiento y aquel mismo vocabulario.

Sin embargo, en estas notas no se pretende hacer un análisis de los derroteros por los que se han desarrollado las diversas especulaciones en torno al nacionalismo en general y el vasco en particular. Menos, una crítica de ninguna tendencia.

Sí quisieran, por el contrario, llamar la atención sobre un hecho bastante notorio, creo: aquellas controversias reflejan

términos, tonos, intereses, que, al menos en los paralelos en los que hemos solido tradicionalmente buscar nuestra inspiración, parecen pertenecer ya definitivamente a épocas y planteamientos pretéritos. Esquemas y conceptos, que pueden haber tenido sentido en su tiempo, ya no lo tienen.

Fastidiado ya de una polémica que estaba resultando tan estéril como confusa David Wiggins sentenció hace ya bastante tiempo en Teoría del Conocimiento (*Synthese*, 23, 1974, p. 352): "Anti-essentialists have sometimes ridiculed essentialists as believing in some absurd idea of substance; but if this charge sticks anywhere it sticks on the very philosophers who have urged it against essentialism".

Dando un paso más descubrimos que, más que de conceptos, el verdadero problema es de contextos y esquemas. Esencialismo ha sido un mal concepto sólo en un contexto peor. Es sobre todo por esto, por lo que resulta interesante examinar la polémica anti-esencialista: nos conduce directamente a un increíble maniqueísmo en el transfondo y, más de inmediato, al extraño fenómeno de un coto cultural riquísimo que prácticamente nos hemos autovedado. (Esto podría valer también para Popper y seguidores, pero ahora nos basta ocuparnos de nuestro espacio). Con el agravante, en nuestro caso, de que acabábamos recusando precisamente autores que por su parte habían mostrado interés por nuestro país y nuestra cultura.

Ha sido muy común entre nosotros operar con un modelo de interpretación antitético en ajustada simetría con la dicotomía de esencia y existencia. Del mismo modo habría dos tipos de nacionalismo: el jacobino y el organicista. Dos conceptos opuestos de nación en el fondo: un concepto francés contra un concepto alemán.

Tampoco este tópico ha sido privativo de ningún partido, sino bastante ordinario entre nosotros. J. Solé-Tura ha podido estudiar en estos parámetros el nacionalismo catalán, lo mismo que J. C. Larronde el vasco. Tal vez pudiera legitimarse hasta cierto punto este hábito en base a maestros clásicos en el tema: H. Kohn, A. D. Smith, E. Lemberg, etc. Sería preferible, creo, de no poderse evitar de ningún modo, hablar en todo caso de estadios sucesivos, períodos del concepto de nación (estadio francés, alemán), que no de conceptos contrapuestos o, en de-

finitiva, del nonsense de un concepto autocontradictorio de nación.

Esta dicotomía franco-alemana (insólita territorialidad de conceptos criticada ya por J. R. Recalde) acarrea toda una procesión de antinomias. El concepto alemán de nación (entiéndase: el nacionalismo del llamado tipo alemán) es reaccionario, vuelto al pasado; el concepto francés (al que no correspondería propiamente ningún nacionalismo) mira al futuro, es progresista, etc. Pueden enumerarse algunos rasgos principales de esta singular tabla pitagórica de opuestos moderna, sin pretensión alguna de exhaustividad (se verá que, igual que en aquella, las series representan ante todo valores):

<u>Concepto francés</u>	<u>Concepto alemán</u>
empírico (realista)	teórico (idealista)
objetivo	subjetivo
racional	emotivo
ilustrado	romántico
liberal	conservador
universalista	particularista

En cuanto se mienta la “versión romántica alemana”, esencialista, hace Herder su aparición infalible.

Herder y las supuestas esencias metafísicas del pueblo

Herder es considerado el padre especialmente de los esencialismos de tipo lingüístico (A. D. Smith), aunque se reconoce que en realidad aquél nunca atribuyó a la lengua el valor de criterio único, ni siquiera el más importante, de distinción nacional. En efecto ¿por qué habría de haber un mismo criterio principal idéntico para todos los casos, para todos los tiempos?

Las naciones de Herder son culturas, son por tanto históricas: la música popular, por ejemplo, no es en ellas menos constitutiva que la lengua (debiendo entenderse como lengua, no la gramática y el léxico, sino el tesoro oral vivo, la poesía popular, refranes, leyendas, etc.). Para Herder la lengua, el folklore, ritos y mitos, la música, las costumbres, son manifestaciones pluriformes de la mónada nacional, de la personalidad o alma

de un pueblo, de su carácter, de su vida, de su "naturaleza", en el sentido más ilustrado de este término.

Estamos en el núcleo de la cuestión. Sujeto de la actividad política (sin tener que coincidir para nada con el sujeto del desarrollo cultural) puede ser considerado el Príncipe, o los estamentos, o —en la época moderna— el pueblo. (Herder no ha desarrollado su concepto de pueblo pensando primeramente en el sujeto político). Pero el pueblo también puede ser entendido de modo diverso. El nacionalismo alemán, según puede leerse en H. Kohn (*El nacionalismo: su significado y su historia*, 1966: ingl. en 1955), reemplazó el concepto "legal y racional" de ciudadanía por el de pueblo, "que se prestaba más fácilmente a las filigranas de la imaginación y a las excitaciones de la emoción". A Herder se le atribuye el papel decisivo en esta evolución o suplantación (cf. E. Lemberg, *Nationalismus: Psychologie und Geschichte*, 1964). Kohn refiere, más que explica, los momentos cardinales de esta transformación (de francés a alemán, de racional a emotivo, etc.) en los siguientes términos, no precisamente exentos de emociones: "las raíces del *folk* supuestamente alcanzaban el suelo del remoto pasado; no crecía a la clara luz de fines políticos racionales sino en el prolongado desarrollo inconsciente del pueblo, el pueblo mismo que Rousseau había proclamado la encarnación verdadera de la bondad de la naturaleza. El discípulo alemán de Rousseau, Herder (1744-1805), desarrolló la teoría del alma o espíritu del pueblo (*Volksgeist*), cuyas raíces se remontan a lejanos tiempos primitivos".

(De Rousseau a Herder, de la Ilustración al Romanticismo: ¿continuidad o ruptura? Esta es, en el fondo, la cuestión a revisar).

Esta "alma" del pueblo o *Volksgeist*, que algunos intérpretes han entendido en el fondo como la única versión histórica y culturalmente aceptable de la "volonté générale" de Rousseau, entre nosotros se ha convertido en el blanco favorito de todos los furores antiesencialistas (antinacionalistas). Ellos parecen temer que el individuo, enteramente absorbido por ese espíritu, acabe diluyéndose en el mismo.

Encontramos siempre el mismo tenor: el nacionalismo, se protesta, identifica a la nación, el pueblo, con una esencia suprapopular, "esencia metafísica, fuente de vida y más real que

los individuos mismos”; piensa la nación “como un ente supra-personal, acreedor de una devoción colectiva y constitutivo de una realidad orgánica”; tiene necesidad de “un super-yo, de un sujeto comunitario orgánico, de un alma colectiva del pueblo”, la “comunidad nacional asume los rasgos del individuo empírico; la nación, en abstracto, las del individuo como ser moral, independiente y autónomo”, etc.

Esta crítica, repetida sin fin con desoladora monotonía de papagayos, puede que sea legítima: no se adivina, con todo, cómo pueda concernir un ápice menos al concepto de nación “popular” que se encuentra en la *Encyclopédie*, en Rousseau, Holbach, Mably, Sieyès, o a concepto ninguno de entidades colectivas o genéricas, sean éstas referidas a especies físico-naturales (“árbol”) o histórico-culturales (“Estado”, “democracia”). La “gripe” que decimos viene causando estos días tantas bajas no es entidad menos metafísica en este sentido que el *Volksgeist* herderiano que, por el contrario, llenaba de vida y energía creadora a los individuos (cf. C. K. Ogden-I. A. Richards, *El significado del significado*, 1984).

Siempre, naturalmente, que se haya leído y entendido el texto de Herder, y no se imagine cada uno por libre aquel concepto como una especie de quimérico *hirco-ciervo* aristotélico, que en principio como noción se puede entender, pero nunca saber qué es, porque no *es nada*, e.d., no corresponde a ninguna experiencia histórica ni cultural.

Es de notar que en esta batalla, más política que histórica o filosófica, en torno al *Volksgeist*, el pobre Herder acaba generalmente maltrecho, convertido según los intereses en un inextricable embrollo de contradicciones. Es a la vez amante de individualizaciones concretas y generalizaciones abstractas. Si se trata de destacar su irracionalismo, se dirá que, aunque discípulo de Kant, fue un sensualista declarado; si lo que importa en general es hacerle aparecer como contrailustrado, se olvidará que un momento antes era empirista, para convertirlo en un romántico soñador de esencias ahistóricas. Lo mismo puede parecer en una página un devoto pastor pietista que en la siguiente un virulento incrédulo panteísta spinoziano. Se le hará precursor e inspirador de nazis y de Astarloas, y se olvidará que no lo ha sido menos de los austro-marxistas o del mismo movimiento cultural negro en los Estados Unidos (cf. I. Solbrig:

“Herder and the *Harlem-Renaissance* of Black Culture in America”, in K. Mueller-Vollmer).

Se juega. Es decir, se trampea. Se tergiversan textos, se falsean contextos, se trazan filiaciones unilaterales, se inventan relaciones arbitrarias, se suponen ocultas intenciones absolutamente avaladas por ningún dato.

Es cierto que en historia del pensamiento, siempre fue más fácil imaginar que analizar, y más fecunda la combinatoria fantástica que el estudio piedra a piedra. Pero da pena encontrarse, por ejemplo, con una definición fichteana del Estado metida por una definición de pueblo o de nación. Será evidentemente una definición organicista. Herderiana, se dirá. Herder pasa por el organicista antonomástico en estos temas. “En un producto de la naturaleza, cada parte es lo que es solamente en su relación con el todo, y no sería de ningún modo lo que es, fuera de esta relación (...). En el cuerpo organizado, cada parte mantiene sin cesar al Todo y, al conservarlo, se conserva a sí misma”. Eso es, más o menos, el organicismo. Aparentemente expresa un concepto abusivo de nación que negaría al individuo. (El contexto se refiere claramente a la nación). “Lo mismo sucede, dice en realidad Fichte, con el ciudadano respecto al Estado”.

No es serio. Pero ya parece el colmo si a continuación se juzga todavía que todo ello “nos ilustra de un clima organicista, irracional y altamente romántico”. Y no, porque el estructuralismo no parece pintar nada todavía para el autor. Es el colmo porque todo esto pretendidamente tan altamente romántico, sin dejar quizá de serlo, no era sino puro y trillado Kant, a quien tampoco se conoce por lo visto: *Crítica del Juicio* (precisamente donde se encuentra una de las referencias kantianas más conocidas a la revolución) y escritos de filosofía de la historia. Y lo mismo podría ser Goethe sin ninguna dificultad.

Para Jon Kortazar (JAKIN 56, 1990, p. 189), “Ilustrazio eta Erromantizismoaren arteko eztabaida da gure artean mugitzen dena (...). Nik esango nuke Erromantizismoaren indarra, gorago aipaturiko antilustrazio bezala, nagusia dela gure artean”. Incluso caracteriza al pueblo vasco actual como “hizkunt-

zan *volksgeist*-a, herriaren arima ikusten duen herria, Erromantizismoaren eskola-bankuetan hazirikoa herria”.

Toda la culpa la tiene el Romanticismo

Tampoco Herder representa el fondo del problema. Es una dicotomía más profunda la que se quiere poner en juego: democracia contra dictadura, Ilustración contra irracionalismo, etc., en la forma de la tabla sugerida. Volvemos así a K. Popper y a su inquisición de los “ataques a la libertad y a la razón” de los más grandes maestros de la historia del pensamiento.

(Por cierto que Popper, polemizando también con la Revolución Francesa, es a Rousseau precisamente a quien tacha de hacer metafísica esencialista en este capítulo, convirtiendo al pueblo en hipóstasis individual, suprapersonal *Ueberperson*: “Eine tüchtige Portion eines romantischen Kollektivismus steckte in dieser Erfindung”. Ya no es fácil decidir si la desdichada metafísica suprapersonal encarna la esencialidad del *pueblo* burgués, de la *nación* romántica, o del *Estado* moderno simplemente. En realidad cualquiera se da cuenta de que muchas críticas al “esencialismo” nacionalista no hacen sino malcopiar, quizá sin saberlo, las clásicas observaciones de Meinecke relativas al Estado precisamente en *La Idea de la razón de Estado*: “La entelequia suprapersonal una vez creada... Se sirve una causa superior que sobrepasa con mucho la vida individual, no se sirve a uno mismo; éste es el punto decisivo en que comienza la cristalización hacia formas más nobles en que, lo que al principio se consideraba como necesario y útil, comienza también a sentirse como bello y bueno, hasta que al final, el Estado aparece como organismo ético para el fomento de los más altos bienes vitales”, etc.).

Popper ha escrito su *Sociedad abierta* en plena II Guerra Mundial, cuando la humanidad se hallaba efectivamente dividida en dos bandos en el sentido más estricto y violento. Esta obra, que considera los nacionalismos, aparentes causas principales de la catástrofe, como los engendros políticos más absurdos e irracionales de la época moderna, contiene una breve historia de los orígenes del nacionalismo alemán. Herder no queda especialmente malparado.

Derrotada la Alemania nazi por los aliados democráticos hace su aparición la conocida obra de Kohn sobre el nacionalismo, recordando el peligro que éste “ha significado y que sigue significando para la libertad del hombre y la preservación de la paz”. Aquí Herder tiene un papel notable: “La importancia otorgada por Herder a la individualidad nacional cultural y sus derechos, y su alta estimación de las tradiciones y las costumbres populares, influyeron profundamente sobre el pensamiento nacionalista de Europa Central y Europa Oriental”.

Kohn ha destacado la importancia del Romanticismo alemán: será seguido por todos los tratadistas de temas posteriores, generalmente más potentes repetidores que aclaradores del tema.

La guerra ha tenido su reflejo en los estudios históricos. Lo mismo que el liberal Popper, el marxista Lukács rastrea antepasados y responsables teóricos del nazismo, encontrándolos bien distintos. Lo ha hecho incluso Pío XII, desde la perspectiva católica. En todo caso, toda una tradición cultural deviene sospechosa de las más graves secuelas. A la ignominiosa “culpa colectiva” del pueblo alemán ha venido a corresponderle, a los ojos de los intelectuales vencedores, la “culpa histórica” de la cultura alemana moderna.

Como ejemplo reciente de este recelo contra la tradición filosófica alemana puede citarse todavía a Gordon A. Craig, en referencia justamente a Herder (“Herder: the Legacy”, 1987), aunque sólo sea como una muestra más de la prodigiosa volubilidad de ciertos razonamientos junto con la férrea inmutabilidad de los prejuicios.

Herder es juzgado responsable por este autor del estrangulamiento de la Ilustración y del subsiguiente desarrollo irracionalista de la filosofía alemana hasta llegar al nazismo... ¿Cómo? Paradójicamente por su interés por lo singular, concreto, histórico (en contra de lo que sienten algunos, el *Volksgeist* sería todo lo contrario de una generalización abstracta), e.d., “by his belief in the limitations of reason, his insistence that its ability to explain was at best partial, his belief in singularity, his distrust of all systems and generalizations”. Todas estas razones, que no parecerían malas para hacer de Herder un Hume alemán sanamente escéptico y empirista, tienen en este caso el efecto contrario. La Ilustración alemana, con una razón debili-

tada de esta manera, incapaz de desarrollar generalizaciones y sistemas, se ve privada de resultados políticos y sociales. La tragedia —y la culpa— de Herder ha sido “that his views on the individuality of the nation were to be transformed by philosophers like Fichte and Hegel into the idealization of the State as a kind of super-Personality to which the individual citizen owed complete allegiance, and that the essential humanity of his philosophy was to be perverted, within a decade of his death, into a xenophobic political nationalism that invested his own word *Vermischung* with anti-semitic content” (Cf. K. Mueller-Vollmer).

Con el paso del tiempo, según puede observarse, el tópico de la “culpa” de la tradición teórica y cultural del Romanticismo, en el caso la culpa de Herder, se va afianzando y ganando peso hasta convertirse en una especie de filosofía oficial de los vencedores, que a sí mismos se saben sumamente racionales e ilustrados.

Para el profesor de la Universidad de Stanford, la II Guerra Mundial parece haber sido directamente entre la Ilustración aliada y el Romanticismo alemán. Derrotada Alemania “the subsequent occupation of the western part of the country by the powers in which the reception of the Enlightenment had been most complete and durable, brought its principles back into the conquered land”.

El Romanticismo es alemán, la Ilustración francesa

Veamos este tópico (en realidad no suele ser formulado de modo tan drástico) en dos partes.

Primero: una explicación tan fácil como la citada en el punto anterior ha sido posible porque, además de ser dúctil y particularmente halagüeña para los vencedores, respondía a una serie de tesis vulgarizadas en la enseñanza y en la literatura, no sólo entre los vencedores, que la propiciaban sobremanera.

En la misma Alemania, escribe P. Pütz, la Ilustración ha tenido desde finales del s. XIX, en la perspectiva histórico-nacional, una valoración doble, pudiéndose simbolizar las dos tendencias contrapuestas con los nombres de los dos brillantes historiadores Meinecke y Treitschke. Meinecke ve una línea de

continuidad desarrollarse de la Ilustración a la filosofía alemana. Por el contrario, la Ilustración es antialemana para Treitschke.

Para esta segunda corriente, conservadora y nacionalista, que gustará de concebir lo auténticamente alemán a imagen de la "Germania tenebrosa" bárbara, prerromana, la Ilustración (el racionalismo, etc.) será un producto decadente típico del espíritu cortesano y absolutista del occidente europeo dieciochesco, relamido, superficial y anémico, básicamente francés. No se reconocen en la Ilustración francesa e inglesa las (indiscutibles) fuentes reales del pensamiento alemán moderno, sino que se considerarán aquéllas como un peligro y una amenaza constantes del verdadero espíritu alemán, profundo y vital, romántico.

Esta tradición, apunta Pütz, ha pervertido también el concepto herderiano de la individualidad nacional, viva y cambiante, fundamento del cosmopolitismo cultural y literario de aquel autor, convirtiéndolo en una naturaleza nacional fija e inmutable, amenazada por todo lo exterior e incompatible con todo lo diferente. "Nationale Individualität ist nicht mehr eine historisierende, sondern eine politisierende, nicht mehr eine anthropologische, sondern eine biologisch-rassische Kategorie".

No vamos a seguir a P. Pütz en la lista de los numerosos autores que aduce en esta línea hasta llegar a la interpretación nazi instituida, ni en los estereotipos de la misma, que cualquiera puede suponer sin demasiado esfuerzo. El fanatismo que ha dividido el universo en alemán y antialemán (sea francés, judío, etc.), ha contrapuesto también la Ilustración y el Romanticismo en el mismo sentido nacionalista.

A los mismos resultados han llegado, por aducir dos ejemplos, por un lado el análisis de H. Stuke de los orígenes y formación del concepto de Ilustración en Alemania; por el otro, el estudio de la recepción histórica de Herder en la cultura alemana de O. Dann.

Ha habido, pues, una visión anterior deformada de la tradición cultural, que los intelectuales vencedores antinazis no han hecho sino aceptar demasiado cómoda o interesadamente. Resulta sólo que, lamentablemente, obrando de este modo es justo la lectura más reaccionaria de la historia del pensamiento ale-

mán, la que es dada por buena: y ello en nombre de la razón ilustrada.

Sin embargo, viniendo a nuestros pagos, no me atrevería a suponer que han sido los Treitschke y Wieser, conservadores, y menos los Fricke y Zimmermann, nacional-socialistas, quienes hubieran difundido entre nosotros directamente esta hermenéutica.

El citado fenómeno, a la inversa, se ha dado simultáneamente en Francia, que ha ejercido siempre una influencia más directa en nuestra cultura. Aquí se ha procedido a la identificación del espíritu francés con la luz, la claridad cartesiana, la Ilustración, en oposición al espíritu alemán. Y, al revés, se ha identificado lo alemán —coincidiendo en ello con los nacionalistas del otro lado del Rin— con lo místico, nebuloso, patético, exaltado. Igual a lo que sucedía en Alemania con la Ilustración, los nacionalistas franceses de la escuela de Charles Maurras reproban el romanticismo, acusándolo “de alta traición intelectual a la patria: a sus escritores y pensadores, de corromper la conciencia francesa al servicio de Alemania” (G. Gusdorf). Un francés auténtico tiene que ser antialemán auténtico: consecuentemente, antirromántico.

Para referirnos a Herder: nuestro caso (vasco) se podría definir como el de la deformada recepción de un Herder ya deformado. (Lo mismo se podría decir: de Hamann, de Fichte, etc., o, en general de nuestra recepción del romanticismo, especialmente del político). En muchos escritos, la denigración del nacionalismo vasco (considerado del “tipo alemán”) y el vilipendio de algunos pensadores alemanes que, no se sabe muy por qué se consideran pilares del mismo, parecen exigirse mutuamente. En Euskadi, Herder no ha tenido, como Humboldt, la suerte de haber sido transmitido por un conocedor directo. Al contrario, en nuestra ciencia académica parece haberse establecido, como prerrogativa peculiar de esta guerra, la carta blanca para poder sentirse maestro y juez del pensamiento o de cualquier pensador alemán, aún teniendo conocimiento de los mismos a través de los comentarios, y los comentarios de los comentarios, no siempre benévolos ni justos, que de ellos han hecho los franceses...

Observando el celo de nuestros antiesencialistas, no resulta poco paradójico que, teniendo cabalmente el propósito de im-

pugnar el nacionalismo, lo hagan operando con prejuicios, esquemas y conceptos que histórico-culturalmente son productos e instrumentos peculiarísimos de los nacionalismos más funestos que haya conocido Europa: el alemán y el francés, enfrentados en siglo y medio de guerras.

(Que el antinacionalismo pretendidamente ilustrado y racional oculta en realidad un nacionalismo de signo contrario, es otro de los tópicos que corre por nuestras polémicas a la espera de un análisis: su valor no tiene por qué ser, en todo caso, el de una réplica ad hominem de sentido biográfico o psicológico. Se puede ser no-nacionalista puro en los sentimientos personales y, al mismo tiempo, profundamente nacionalista en la mentalidad y en las ideas que se profesan).

La magistral falsificación histórica que supone la creación del antagonismo Ilustración/Romanticismo, ha sido un producto natural de los nacionalismos antitéticos de fin de siglo y un instrumento teórico al servicio de los mismos. La oposición política nacionalista franco-alemana se ha reflejado en la oposición teórica de una doble constelación de conceptos forjada al efecto: por un lado la revolución, por el otro —en la versión que ha encontrado más reconocimiento entre nosotros— la reacción (el Imperio). Cada conjunto con su sistema automatizado de asociaciones (así Ilustración/Revolución: racional, democrático, popular, etc.).

Veamos ahora, en segundo lugar, cómo esta contradicción ha tenido su reflejo también en el pretendido doble concepto de nación.

Del concepto alemán y del concepto francés de nación

Tras la aplastante victoria de Sedan, en el Tratado de Frankfurt, Prusia se hizo dueña de Alsacia y Lorena, arrebatando estos territorios “alemanes” a Francia.

Una serie de autores alemanes (habría que decir prusianos, a ser más exactos) ha escrito en un sentido que parece justificarlo. Una serie de autores franceses en el sentido, si no de condenarlo directamente, al menos de cuestionarlo, esforzándose sobre todo en mostrar la futilidad o peligrosidad de las razones aducidas de parte alemana.

Este episodio dialéctico suele celebrarse como el momento histórico de la evidencia en la oposición de los dos conceptos de nación aludidos más arriba.

Una lectura de los textos revela que no ha habido tal: no hay oposición de conceptos; la oposición, que es muy real, se refiere a la cuestión política concreta del ejercicio (democrático) de la autodeterminación. Confiados en las armas, primero, y con el hecho consumado de la anexión reconocida en un Tratado luego, en ese tema los apologistas alemanes se escabullen. (Salvo Treitschke, con su característica bruteza). Ellos prefieren abundar en los derechos históricos, en la solidaridad étnica, en la unidad objetiva histórica y natural de la nación, en la comunidad lingüística y cultural. Al revés, los textos franceses se vuelven escurridizos en estos puntos: al tratar el concepto de nación, al referirse incluso a la historia, a la cultura. El principio en que se hacen fuertes es el de la voluntad popular claramente expresada en un referéndum (que no es negado expresamente por la parte contraria como principio, aunque, como suele ocurrir, sea dejado convenientemente de lado).

(Por lo demás no puede considerarse que se haya tratado precisamente de una disputa teórica desinteresada y neutra. En la polémica franco-alemana no se encuentran alemanes contrarios, ni franceses favorables a la anexión: claro indicio de la pura racionalidad que suele dominar estas cuestiones).

H. von Treitschke encomia el hecho como fundamentado en el derecho de la naturaleza y de la sangre ("das Recht der Natur, die Stimme des Blutes": ésta referida, en todo caso, a los alsacianos mismos), y en aquel sagrado derecho que también se atribuye al Cardenal Cisneros para legitimar la conquista de Navarra: "Estas provincias son nuestras por el derecho que nos da la espada y las gobernaremos en virtud de un más elevado derecho: en virtud del derecho de la nación alemana a impedir que sus hijos perdidos se separen a perpetuidad del Imperio alemán. Deseamos, aun en contra de su voluntad, volverlos a sí mismos".

La voluntad popular no cuenta. Los alsacianos, argumenta Treitschke en su discurso del 20 de mayo de 1871 en el Reichstag (diez días después de firmado el Tratado de Frankfurt) han sido alienados y desalemanizados por un Estado centralista alienígena: ahora deben ser forzados a realemanizarse, "mit

um so grösserer Energie sollte man sie hineinzwingen in einen deutschen Einheitsstaat, in jene fest geschlossene Kraft des preussischen Staatslebens”.

La tesis opuesta (francesa, democrática) ha sido expuesta con mucha sencillez por N. D. Fustel de Coulanges, reputado investigador de la vida social griega clásica: “Notre principe à nous est qu’une population ne peut être gouvernée que par les institutions qu’elle accepte librement, et qu’elle ne doit aussi faire partie d’un Etat que par sa volonté et son consentement libre”.

Como se ve, no es cuestión de conceptos. Más bien, así lo ha precisado certeramente y reprobado A. Bebel en el mismo Reichstag de Berlín, en realidad es cuestión de un descabellado “derecho de reconquista” de la Cancillería prusiana que, si se quisiera poner en práctica, daría lugar al “estado de guerra permanente” de todos los Estados contra todos. (La tesis anexionista de Treitschke, aunque podría haber gozado en Prusia de cierto favor de personalidades liberales democráticas como Th. Mommsen, no puede ser tenida como la tesis alemana simpliciter y menos por el concepto alemán de nada). Con este manejo del principio de nacionalidades “Uds. (los anexionistas prusianos) practican la barbarie en nombre de la cultura”, denostará su amigo W. Liebknecht, padre del futuro leader socialdemócrata: “Sie treiben Barbarei im Namen der Kultur”.

Bebel proclama el principio de que los pueblos deben decidir por sí mismos a qué Estados quieren pertenecer: ningún gobierno debe decidirlo por ellos (“dass Völker keine Schafheerden sind, welche willens den Herrn wechseln müssen”). Liebknecht, refiriéndose tanto a Alsacia como a territorios polacos, se niega a aceptar el principio de nacionalidades como fundamento de anexiones a la fuerza: no por la fuerza de los soldados, sino por la fuerza de la soberanía popular, que se manifiesta en el derecho de sufragio, deben encontrar solución los problemas nacionales. Este llega incluso a declarar de valor secundario los mismos compromisos de derecho internacional, aludiendo a los recientes Tratados internacionales: por encima de lo establecido en derecho, *staatsrechtlich*, está, *staatsmännisch*, primero el principio de la humanidad y de la cultura y, segundo, el principio de la libertad. “Eins steht denn doch weit über dem Nationalitätsprinzip: das ist das Prinzip der Humanität, es

ist das Prinzip der Gerechtigkeit! *Erst* sind wir Menschen und dann Glieder einer Nation!... Es gibt noch ein zweites Prinzip, das über das Nationalitätsprinzip hinausgeht: das ist das Prinzip der Freiheit". Es la misma filosofía que volveremos a encontrar en el austro-marxista K. Renner: "el fundamento del derecho de conquista es una filosofía del animal de rapiña (*eine Raubtierphilosophie*)".

Satisface constatar las coincidencias de estas humanitarias consideraciones con otras equivalentes de Renan: "No abandonemos el principio fundamental según el cual el hombre es un ser racional y moral antes de hablar un idioma u otro, antes de que sea miembro de ésta o aquella raza, antes de pertenecer a ésta o aquella cultura. Por sobre la cultura francesa, alemana o italiana, hay una cultura humana". Puede que la formulación no resulte muy afortunada, pero se entiende el principio que, de la izquierda alemana a la derecha francesa, todvía se aspira a rescatar.

En una célebre conferencia pronunciada en la Sorbona en marzo de 1882, bajo el título "Qu'est-ce qu'une Nation?", E. Renan ha vuelto sobre estas cuestiones. Va repasando y rechazando las diversas respuestas a la pregunta "qué hecho tangible" fundamenta la nacionalidad: a) No una dinastía. "El derecho de nacionalidad surgió en oposición a los derechos dinásticos". b) No la raza, absurdo sin sentido para un francés. ("De acuerdo con esta teoría, los alemanes tienen el derecho de anexarse a los miembros de la familia germánica, aun cuando éstos no deseen hacerlo"). c) Para este bretón afrancesado comprensiblemente tampoco el idioma es fundamento suficiente. "El idioma puede invitarnos a la unión, pero no nos obliga a hacerlo". d) Ni la religión, e) ni la geografía o lo que se dice las fronteras naturales... Al fin sólo queda la voluntad (¿popular?), el consentimiento, los deseos y necesidades personales.

De esta guerra franco-prusiana arrancan justamente aquellos procesos nacionalistas ofuscados de polarización y antítesis que, en el mundo de las ideas y del pensamiento, han conducido a contraponer la Ilustración y el Romanticismo como dos culturas contrarias y dos espíritus nacionales irreconciliables. La literatura francesa ha glorificado a los defensores de la Alsacia francesa (o a quienes ha entendido como tales), convirtiéndolos en héroes de la razón y de la libertad. No es quizá del

todo falso. Pero es falso del todo y un anacronismo malintencionado si, como hace el mismo R. Lafont, por ejemplo, —aunque no haga sino repetir un lugar común— la supuesta diferencia de conceptos es expresada como la oposición de “la nation biologique” (alemana) contra “la nation des citoyens” (francesa), cf. *Sur la France*, 1968.

Desgraciadamente los Maurras y Barrés de turno, que se darán en Francia como se han dado en Alemania, no tardarán en hacer su aparición en el escenario europeo con su determinismo biológico y esencialista, esta vez de verdad, de “la terre et les morts”. Pero ése es otro capítulo.

Un concepto particular lleno de vaguedad

Volviendo a Renan: la voluntad como hecho fundador de la nación, no significa en su texto comunidad de intereses y acuerdo político: “la comunidad de intereses crea tratados comerciales”. No es un consentimiento razonado: “la nacionalidad es también algo sentimental; es cuerpo y alma al mismo tiempo”. No es un contrato entre ciudadanos que permita equiparar Estado y nación o sociedad y nación: “una unión de aduanas no es una patria”.

La conferencia de Renan, gracias sobre todo a algunas formulaciones seductivas que se han hecho memorables (“l’existence d’une nation est... un plébiscite de tous les jours”, etc.: es decir, ningún plebiscito), sería la Carta o el catecismo que recoge el concepto de nación del liberalismo francés. En realidad en ese texto no se encuentra nada o casi nada de lo que se suele querer atribuirle, sino sólo una idea vaga de nación, espiritualista y voluntarista, cargada de ambigüedades, aunque manifestada, según la crítica mordaz de J. Touchard, en un estilo de notario y con un vocabulario muy burgués: “la posesión en común de un rico legado de recuerdos”, “hacer valer la herencia que se ha recibido indivisa”, “tal es el capital social sobre el que se asienta una idea nacional”.

Apenas resulta más clara y objetiva, ni tiene mucho más del pretendido racionalismo, la otra definición “francesa” de esta coyuntura, de Fustel de Coulanges (“Réponse à M. Mommsen): “lo que distingue a las *naciones* no es ni la raza ni la lengua.

Los hombres *sienten* en su corazón que son un mismo *pueblo* cuando tienen una comunidad de ideas, de intereses, de recuerdos y de esperanzas (...). La *patria* es lo que se ama. Puede que Alsacia sea alemana por la raza y por la lengua, pero, por la *nacionalidad* y el *sentimiento* de la patria, es francesa” (subrayados nuestros).

“Dos amores crearon dos ciudades”: no estará de más recordar las raíces eclesiásticas, concretamente agustinianas (especialmente profundas en Renan por su formación) de estas concepciones.

En la reconstrucción habitual de la controversia sobre Alsacia suelen citarse por parte alemana: Th. Mommsen, L. von Ranke, en menor medida, y H. von Treischke. Por parte francesa: N. D. Fustel de Coulanges y E. Renan. Todos ellos han sido historiadores y, para dejarlo claro, herderianos todos ellos, partícipes de una misma tradición teórica solidaria, aunque hayan terminado enfrentados por un hecho de armas nefasto para el desarrollo unitario de la cultura europea en colaboración y armonía, tal como se venía dando desde el Renacimiento.

Ranke había enseñado que el primer elemento en la formación de una nación era la experiencia de una historia común, sin la cual todos los demás elementos diferenciales o aglutinantes de un pueblo no alcanzaban a configurarlo como nación. “Las nacionalidades no son totalmente naturales; tienen más de los grandes acontecimientos históricos que de la tierra y de la raza”.

Hacia 1870 esta doctrina o concepto podía ser suscrito en principio por todos los litigantes. Sin embargo los matices nos revelarán la divergente ubicación de los intereses de cada uno.

Para Mommsen (retornando a H. von Sybel) la nación se define simultáneamente, por un lado por la tradición histórica, por el otro por la lengua y la cultura, tendiendo a hacer de ambos un todo único. Resultado: Alsacia es alemana.

Fustel de Coulanges ratifica el papel esencial atribuido por Ranke a la experiencia histórica en la constitución de una nación hasta el extremo de fijar incluso una fecha concreta para Alsacia: no la hicieron francesa Luis XIV (anexión en 1648, Paz de Westfalia) ni los ciento cincuenta años siguientes de gobierno francés, sino la Revolución de 1789. “Desde este mo-

mento Alsacia ha seguido nuestros (?) destinos y ha vivido nuestra (!) vida. Todo lo que nosotros pensábamos, lo pensaba ella; todo lo que nosotros sentíamos, lo sentía ella". Esta apreciación de la historia (*una historia*) es compatible con la manifestada en estas otras expresiones: "La race, c'est de l'histoire, c'est du passé. La langue, c'est encore de l'histoire, c'est le reste et le signe d'un passé lointain" (!!)... En lugar de polemizar profundizando en estos temas, hay una verdadera fuga del problema del concepto a la cuestión del sentimiento y del derecho político, donde la actitud pro-francesa de la población alsaciana era por el momento segura. "Ce qui est actuel et vivant, ce sont les volontés, les idées, les intérêts, les affections".

Igual de titubeante y difusa en cuanto al concepto aparece la definición de Renan, que reproducimos in extenso: "*Una nación es un alma*, un principio espiritual; dos cosas que, a decir verdad, no son más que una, constituyen esta alma, este principio espiritual. Una está en el pasado, la otra en el presente. Una es la posesión común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento mutuo, el deseo de vivir conjuntamente, la voluntad de seguir haciendo valer indivisa la herencia recibida. *Tener glorias comunes en el pasado, tener una voluntad común en el presente*, haber hecho juntos grandes cosas en el pasado, querer seguir haciéndolas, éstas son las *condiciones esenciales para constituir un pueblo*. *Una nación es una gran solidaridad* creada por el *sentimiento de los sacrificios* que se han hecho y que se está dispuesto a hacer en el futuro. Supone un pasado; pero se retoma en el presente mediante un acto tangible: el *consentimiento*, el deseo claramente expresado de continuar la vida en común. La existencia de una nación es, si permiten la metáfora, un plebiscito cotidiano, así como la existencia del individuo es una afirmación perpetua de la vida. Sé bien que esto es menos metafísico que el derecho divino y menos brutal que el pretendido derecho histórico. Hemos eliminado de la política las abstracciones metafísicas y teológicas. ¿Qué queda? El hombre, sus deseos y sus necesidades". Y la retórica.

(Replica Stanley I. Benn: "It is only in a figurative sense that a Frenchman could claim Joan of Arc for an ancestor. It is only because he is already a participant in a tradition that he knows whom to call ancestor").

Francamente no es posible admitir esta acepción como "empírica, racional y contractual" en oposición a la "esencialmente

anti-racionalista", iniciada por Herder "teórica, idealista y mística" (J. R. Suratteau, *La idea nacional*, 1975).

Lo que los textos manifiestan es, por el contrario, el vacío conceptual provocado por la necesidad de marcar diferencias con el enemigo que ha sido amigo hasta ayer. No la oposición de dos conceptos, sino la turbada indefinición propia de un proceso que se ha visto súbitamente truncado en su desarrollo. Fustel de Coulanges y Renan, aunque repitan una serie de tópicos revolucionarios sobre la nación y la patria, marcan el punto de viraje. La oposición antitética se dará en breve, cuando ella sea intencionadamente buscada por sus protagonistas y producida de propósito: al desarrollarse en Francia, a finales del siglo XIX y principios del XX, "un nuevo nacionalismo patriotero, antiparlamentario, antisemita, proteccionista y conservador" (J. Touchard), cuyos eventos principales serán el affaire Dreyfus y el boulangierismo, y en Alemania el nacionalismo que todos conocemos. Pero ni aquende ni allende el Rin serán aquellos conceptos ya liberales, ni románticos, ni racionales.

Hay que confesar, para concluir, que este concepto considerado francés y supuestamente ilustrado, no coincide gran cosa, por un lado, con los conceptos de nación de Montesquieu ("la nation, c'est-à-dire les seigneurs et les évêques"), Holbach, Rousseau, etc., que no parecerían menos acreedores al título de ser los conceptos franceses; ni, por otro lado, con conceptos de nación como el de Kant, prusiano tenido generalmente por bastante ilustrado y racionalista.

Una historia común llena de ambigüedades

Es difícil competir con las simplificaciones en claridad y fuerza persuasiva. Desgraciadamente las cosas suelen tener la mala costumbre de no querer ser simples ellas mismas por lo general, y menos los hechos culturales y sociales: sólo una vez bien platonizadas se avienen a diairesis maniqueas.

(Aunque se comprende que haya entre nosotros una gente muy interesada en antinomias elementales en que guarecerse).

Lo que ocurre es que, en cuanto se renuncia a estereotipos facilones, la historia deja de ser un cuento de buenos y malos y

se llena de ambigüedades brumosas. El padre de la más orgullosa definición de la Ilustración (“la salida del hombre de su minoría de edad: *isapere aude!*”) resulta ser el autor también de “el hombre es un animal que tiene necesidad de un señor”. Que el Siglo de las Luces está lleno de sombras. Que los gobernantes, si han sido ilustrados, han sido sobre todo déspotas. Que el ostentado racionalismo ha tenido una base fideísta, bastante poco racional (K. Popper); y, sobre todo, que el “siglo crítico” se ha permitido criticarlo todo menos a sí mismo (Horkheimer-Adorno). Que quizá los períodos considerados de racionalismo e ilustración hayan sido de hecho en la historia los más predicadores de la tolerancia y sus menos practicantes, lo mismo en la Grecia clásica que en la Europa moderna (E. R. Dodds). Que el exhibido cosmopolitismo, para volver a centrarnos en nuestra cuestión, “n’était en réalité qu’un vernis pour l’aristocratie et la riche bourgeoisie, une mode pour les milieux intellectuels” (G. Lefebvre). O, peor, sólo ocultaba un poderoso nacionalismo mal disimulado (especialmente en el caso de Francia), como ha subrayado G. Gusdorf, profesor en la Universidad de Estrasburgo. “L’universalisme rationnel favorise un superbe isolement qui équivaut à la négation d’autrui. Lorsque Voltaire traverse les Allemagnes, et séjourne à Berlin, lorsque Diderot entreprend le voyage de Russie, les missionnaires français des lumières ne s’intéressent nullement aux indigènes des pays visités, gens arriérés qui s’expriment en des idiomes inintelligibles; nos intellectuels ne quittent jamais la sphère d’influence française et trouvent naturel que les notables étrangers s’adressent à eux dans le dialecte parisien”.

Por el contrario: “Si les romantiques ont été philhellènes, si Byron est allé mourir à Missolonghi, si les exilés polonais ont combattu sur tous les fronts, sur toutes les barricades des revendications nationales en Europe (se recordará a nuestro Iparragirre), c’est parce qu’il s’agissait partout d’une même lutte en dépit de la diversité des peuples. La vérité passe par la multiplicité concrète; elle ne s’identifie plus avec l’uniformité de la discipline rationnelle, elle se plaît à la variété des langues, des costumes et des coutumes; elle trouve sa joie dans l’exotisme des lieux et des temps, dans cette couleur locale méprisée par la dramaturgie classique. Le cosmopolitisme universaliste des citoyens du monde fait place à un internationalisme des spécificités géographiques et historiques (...). A la Cosmopolis

intellectuelle sans frontières, à l'Europe de l'homogénéité, succède une Europe des frontières et des différences. Ce qui était un objet de scandale, ou d'incompréhension, devient un élément d'attraction; l'Européen romantique se réjouit d'être plusieurs, d'échapper à la grise monotonie de l'identique" (G. Gusdorf).

Con estas citas no se pretende oponer a la antilogía precedente de Ilustración vs. Romanticismo, en el petulante sentido proilustrado reclamado por algunos a favor propio, otra igual de signo inverso prorromántico. Nada más alejado del propósito de estas notas que seguir enfrentando períodos, ni naciones, perpetuando esquemas disyuntivos deformatorios. La historia se nos impone a todos como un todo: se trata de saberla asumir como la común historia moderna de todos nosotros, con todas sus ambigüedades, contradicciones, flaquezas.

Una vez descartada la divinidad como fuente (sacra) de la autoridad legítima, con la realeza y la nobleza como sus depositarios terrenos, a la Edad Contemporánea le corresponde la tarea de ir definiendo el nuevo sujeto del orden social en su significado pleno: a partir de la Revolución y hasta hoy, pues la cuestión está todavía muy lejos de haber quedado resuelta.

Los enemigos de la Revolución, junto con los viejos ideales, han seguido manteniendo hasta adentrado el siglo XIX también el viejo concepto de nación: Burke, "a natural aristocracy, without there is no nation"; J. de Maistre: "Mais qu'est-ce qu'une nation?... C'est le souverain et l'aristocratie". Nos valen para recomponer el significado clásico. Nación es orden social jerarquizado por el principio genealógico y su fundamento es la nobleza. *Nascor, natio*.

La definición revolucionaria del concepto de nación ha consistido básicamente en su inversión. Dios queda de lado. El fundamento de la ley y del derecho positivo es exclusivamente la nación: "su voluntad es siempre legal; es la ley misma. Antes de ella, por encima de ella, no hay más que el derecho natural". En segundo lugar, para definir el sujeto de la soberanía y del derecho positivo, e.d., la nación, no interviene para nada la consideración de la nobleza: "El Estado llano, escribe Sieyès, es una nación completa". La nobleza no ha hecho sino usurparse un derecho que competía al pueblo como tal. "¿Qué es una nación? Un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común

y están representados por la misma legislatura”, “una ley común y una representación común, he ahí lo que constituye una nación”. Nación es el pueblo, e.d., “el conjunto de los individuos” organizado según una ley autónoma y su fundamento es la propia soberanía.

Esta primera definición (revolucionaria) del concepto de nación se ha visto plasmada en el escrito “Qu'est-ce que le Tiers Etat” de Sieyès y en diversos textos revolucionarios.

Ahora bien, ésta es solamente una definición inicial, meramente jurídica (el verdadero concepto de nación de Sieyès es más complejo, no exento del todo de implicaciones racistas) e, incluso como tal, insuficiente. Así se pondrá en evidencia muy pronto en la discusión, por ejemplo, del sistema de sufragio (su aplicación ha dado resultados bastante menos democráticos en la práctica seguramente que los viejos Fueros vascos con todas sus limitaciones); y, más aún, en los problemas de la representación de las colonias, de su autodeterminación e independencia, y en el de las anexiones o “fronteras naturales”. (¿Cómo considerar democráticas y racionales unas fronteras debidas a monarquías irracionales de derecho divino?).

Pero es que además: primero, terminológicamente supone una restricción del uso corriente de aquel vocablo, tal como se ha seguido empleando en diversos textos del período revolucionario y viene definido, por ejemplo, en la *Encyclopédie*. Pero, ante todo, política y filosóficamente supone una mutilación seria del concepto rousseauniano, de quien supera las difíciles ambigüedades, no solucionándolas, sino dejándolas de lado por una aparente claridad que no es más que radical simplificación. En segundo lugar, el uso multiplicado de los términos nación/nacional que inaugura la Revolución desborda rápidamente el marco de una determinación meramente jurídica (guardia nacional, etc., pero también educación nacional, fiesta nacional, crimen de lesa nación: donde nación suplanta a majestad) apuntando hacia una entidad de carácter oscuramente religioso-cultural, como se exteriorizará en el grito de combate “Vive la Nation”. (Es a esta actitud a la que hace referencia originalmente el término nacionalismo). Paralelamente, en tercer lugar, la práctica revolucionaria (política lingüística, cultural) deja bien a las claras que el concepto de nación con el que se opera no es y no puede ser el meramente jurídico-formal, ni el

individualista-atomístico, sino que aspira a significar una comunidad social y cultural en sentido más “esencial”. Pretender convertir aquellas fórmulas simplificadoras de Sieyès (en un panfleto, bien entendido) en la definición misma del concepto ilustrado o democrático de nación, dogmáticamente puede tener algún sentido, históricamente no tiene ninguno.

En efecto, las conexiones nación/lengua, nación/territorio (clima), nación/costumbres, etc. no han sido complicaciones del concepto pertenecientes a un período (o un “concepto étnico”) más tardío. Es, por el contrario, el concepto revolucionario de nación el que debe ser entendido inmerso en una compleja reflexión sobre la(s) nación(es) y sobre el sujeto de la historia que, de Vico a Voltaire y Rousseau, ha precedido. No hay vida política donde no hay comunidad. ¿Quién, o qué, la sostiene? En el Proyecto de Constitución para Córcega, escribe Rousseau que, para esbozar una Constitución, “la premiere règle que nous avons à suivre est le caractère national”. Según él “tout peuple a ou doit avoir un caractère national et s’il en manquoit il faudroit commencer par le lui donner”. En caso contrario no hay vida social posible en libertad y democracia. Rousseau, para quien la unidad de costumbres representa una cohesión social más sólida que cualquier unión política, animaba a los polacos a mantener sus trajes y sus costumbres como un acto de defensa de su identidad nacional y de su libertad. (Al contrario, pero por la misma razón, Saint-Just tratará de impedir a las damas de Estrasburgo que se vistan “en alemán”, ya que sus corazones son franceses). Voltaire se interesa por la historia de las naciones, que para él no significa otra cosa que la historia de “l’esprit, les moeurs, les usages des nations”. (A Voltaire, no a Herder, se debe la idea de una historia universal como un *Essai sur les moeurs et l’esprit des nations*, 1756: estos espíritus o “caractères des nations” sí son esencias fijas e inmutables en la historia, o apenas mutables en grado ínfimo, como esbozos racionalistas que son). Se interesa también por la relación nación/lenguaje, considerando a ésta como condición de aquella y, en cuanto reflejo del espíritu, más o menos perfecta según el nivel de progreso del pueblo que lo habla. Helvetius investiga las razones de las “diferencias de carácter y de genio entre las naciones” (por las diferencias de usos y costumbres), de la “estima nacional”, del espíritu conquistador de los pueblos nórdicos y pasivo de los asiáticos, etc.,

se ocupa en suma "del espíritu considerado con relación a los diferentes países". Kant ha pretendido estudiar la relación que puede existir entre el carácter nacional y la actitud de los diversos pueblos ante la mujer, los negocios, la poesía, etc., en una palabra, ante lo bello y lo sublime en general (cf. Cuarta Parte de "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen", 1764) y en la *Anthropologie* (1798) nuevamente se detiene en el análisis del carácter natural ("invariable") de ingleses y franceses.

En Inglaterra A. Ferguson (*Essay on the History of Civil Society*, 1767) abunda igualmente en consideraciones sobre el carácter y el espíritu nacional, su cultivo, la fuerza del patriotismo (las mismas guerras adquieren significado positivo), sobre el orgullo nacional y el menosprecio del extranjero (advertido ya por Hobbes), etc., dejando clara la complejidad del concepto de nación con que opera con la mayor evidencia. Las constituciones de Esparta y Roma no han sido creaciones de la razón individual de un legislador sagaz, sino del genio de esos pueblos. También para Ferguson, como para Montesquieu, "forms of government must be varied, in order to suit the extent, the way of subsistence, the character, and the manners of different nations". Su amigo Hume había subrayado, por el contrario, el influjo de los gobiernos en la formación del carácter nacional, los gobiernos de "la infancia de la sociedad" muy particularmente, e.d., del surgimiento de la nación como tal. "If on the first establishment of a republic, a Brutus should be placed in authority (...), such an illustrious example will naturally have an effect on the whole society, and kindle the same passion in every bosom. Whatever it be that forms the manners of one generation, the next must imbibe a deeper tincture of the same dye; men being more susceptible of all impressions during infancy, and retaining these impressions as long as they remain in the world".

Hume ha publicado en 1748 un ensayo "Of National Characters" bastante divertido, y muy cruel, analizando las posibles causas morales, físicas, políticas, histórico-culturales o accidentales que intervendrían en la configuración de los distintos caracteres nacionales y comparando los mismos con toda serie bajo mil aspectos: por qué los pueblos del norte son más inclinados a las bebidas fuertes y los del sur a las mujeres, etc. (El tema del carácter, introducido a partir de La Bruyère, 1688,

ha sido predominante en la literatura de los grandes moralistas del siglo XVIII: como la reflexión racionalista sobre la moral de los individuos, las investigaciones sobre los pueblos se han interesado también en ese siglo sobre su carácter y costumbres, quedando siempre en evidencia el origen de aquel concepto en el contexto moralizante). Hume cita expresamente la diferencia de lengua y religión como los factores que contribuyen mayormente a la conservación del carácter nacional intacto. De todos modos, aunque Hume ha defendido la invariabilidad de la naturaleza humana a través de los tiempos, hasta considerarla el fundamento de la posibilidad de la historia, "the manners of a people change very considerably from one age to another". (Comenta P. Gay, *The Enlightenment*, vol. II, 1973: "The historians of the Enlightenment were not quite so different from Ranke as Ranke and his followers liked to believe").

Lo que parece invariable a través de los siglos, es la superioridad de las naciones blancas, resultando especialmente imbéciles en el mundo los pueblos tropicales (Tahití, etc.) y los polares (groenlandés, lapón, esquimal, jakuta, samoyedo: la simpleza de estos pueblos, rayana en la animalidad, ha sido uno de los tópicos ilustrados más extendidos, cf. Buffon), que la naturaleza ha codenado a un Estado "incapaz de ninguno de los logros superiores del espíritu humano" (D. Hume). Los negros salen especialmente malparados. Es verdad que en Jamaica debe de haber un negro que dicen que discurre bastante normalmente y llega a aprender ciertos rudimentos de la cultura: pero también los papagayos son capaces de aprender de memoria y repetir algunas palabras. "I am apt to suspect the negroes, and in general all the other species of men (for there are four or five different kinds) to be naturally inferior to the whites"... No le faltará razón a Herder para sus ataques al eurocentrismo de la Ilustración, aunque él mismo no dejará de ser víctima (libro VI de *Ideen*: justo donde trata de reivindicar la "humanidad" de los pueblos polares y negros) de la información antropológica de misioneros y viajeros de la época.

No será necesario recordar esta inmensa literatura de viajes y relatos sobre el espíritu y las costumbres de pueblos extraños, muy típica del siglo XVIII, y en general el interés antropológico propio de la Ilustración, que ha sido decisivo en la formación del nuevo concepto de nación. Pasemos a la literatura.

En 1760 el poeta J. Macpherson dio a conocer unos *Fragments of Ancient Poetry*, supuestamente traducidos de antiquísimos textos gaélicos originales del tiempo de Caracalla; un año después publicó *Fingal, an Ancient Epic Poem*, atribuido a Ossian (hijo del héroe Fingal), “falsificaciones” de la antigüedad literaria nacional que tuvieron un éxito inmediato en toda Europa. El engaño de Herder sobre Ossian, que consideró auténtico, un Homero nórdico, ha sido citado como una prueba de su obcecación. No valdría menos para mostrar a qué espíritu respondía este fenómeno, e.d., la naciente visión nacional de la historia de la literatura, o bien la conversión de las literaturas del Norte de Europa a sus fuentes nacionales, propias, no greco-latinas, exactamente en medio del Siglo de las Luces. E. Friedell recuerda que la moda de volver a la propia antigüedad nacional, por ejemplo, en los nombres impuestos a los hijos e hijas, ha acompañado a este éxito literario. Por la misma época Th. Percy publicaba en Inglaterra *Reliques of Ancient English Poetry* (1765), también con la idea de dar a conocer la herencia nacional poética, y con la misma aceptación.

Estos hechos no se estaban dando en Inglaterra de modo aislado. Anteriormente en Islandia el *Edda* de Snorri Sturluson (s. XIII) es descubierto en 1746 y traducido poco después. En toda Europa se encarecen literaturas de pueblos antiguos o exóticos. Motivados por la hegemonía cultural francesa ilustrada, o desafiando quizá a su predominio, de Praga a Estocolmo se levantan las Operas Nacionales, surge el teatro nacional ruso (Lomonossov, autor también de una gramática), florecen las literaturas polaca y alemana, apunta un despertar literario en grupos nacionales minoritarios hasta entonces olvidados como los celtas en Escocia, Irlanda y Gales, los flamencos en Bélgica, etc. Es la época, entre nosotros, de Larramendi, cuyo concepto de nación parece sorprender no poco todavía a algunos.

Este descubrimiento del “espíritu de la nación” ha llegado incluso a la historia del arte. En las *Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y la escultura* (1755), dentro del más estricto clasicismo, Winckelmann había explicado el arte griego como expresión del espíritu peculiar de aquella nación, producto a su vez de una privilegiada geografía. “El influjo de un cielo suave y puro se hacía sentir en los griegos ya en los primeros momentos de su formación”. “Winckelmann señala por primera vez, escribe V. Jarque, la importancia del influ-

jo de los factores geográficos y climáticos en la constitución del alma griega y, de manera semejante, en el arte de todos los pueblos en general". Lessing se esforzará en configurar una Ilustración —y una dramaturgia, etc.— propios del espíritu alemán. (Lessing merecería todo un capítulo). Es conocida la reivindicación estética y patriótica (no por eso "nacionalista", cf. R. Pascal, *The German Sturm und Drang*, 1959) del joven Goethe ante la Catedral de Estrasburgo: "¡Esto es arquitectura alemana, nuestra arquitectura!" (1773). A Goethe el clasicismo francés le deja indiferente porque no lo encuentra "karackteristisch", expresión viva de un carácter nacional creador. Una construcción de matemáticos e ingenieros no es una obra de arte. "Diese karackteristische Kunst, ist nun die einzige wahre". Pero también Goethe había sido precedido, lo ha recordado Meinecke, por un estudioso inglés que había de ejercer profunda influencia en Hamann y Herder: Richard Hurd, que ha llegado a la conclusión de que en la poesía, en el arte, en las mismas tradiciones caballerescas "existe un algo efectivamente operante que precede a todas las costumbres y formas de gobierno y es independiente de ellas. Este algo es el *different humour and genius* de los diferentes pueblos.

Sabemos de Goethe por su correspondencia que ya en 1771 se dedicaba con éxito a recoger baladas populares alsacianas. El mismo ha empleado en esta época estrasburguesa el estilo de la poesía popular para cantar su joven amor a Friederike Brion ("Sesenheimer Lieder"). Por los mismos años y en Suiza el crítico literario y teórico de la estética Johann Jakob Bodmer, polemiza contra el predominio clasicista francés, a favor de la poesía popular. En 1776 G. A. Bürger publica *Herzensausguss über Volkspoesie*; el 82 el historiador J. Müller da a conocer el *Nibelungenlied*. En los 80 se multiplicarán las publicaciones (F. Elwert, F. H. Bothe) y las revistas especializadas en los orígenes nacionales de las literaturas (F. D. Gräter). Se trata, pues, de un fenómeno que había tomado cuerpo ya antes de la Revolución, aunque con ésta se verá naturalmente potenciada sobremanera. Al publicar A. v. Arnim y Brentano en 1806 *Des Knaben Wunderhorn*, antología de lírica popular alemana, Goethe lo ha reseñado con los mayores elogios. Nada más alejado de un espíritu risorgentista del que se suele decir vencido y humillado pueblo alemán que Goethe: y, sin embargo, este admirador de la Ilustración y de Francia, enemigo de toda ten-

tación de la cultura alemana a encerrarse en sí misma, propulsor de la "literatura universal", se muestra convencido de que en las literaturas populares se encuentran reflejadas las originales "esencias" nacionales ("der Kern und stammhafte Teil der Nationen"), que debe vivificar toda creación poética. Goethe no ve ninguna contradicción en ello.

Exponiendo el pensamiento y el método del historiador J. Mösser, F. Meinecke (*El historicismo y su génesis*, 1983) ha expuesto la confluencia de fuentes de inspiración anglo-franco-alemanas que han posibilitado su nueva visión de la historia, centrada en la "razón local" la individualidad histórica nacional (1768). No por ello ha sido una visión particularista la suya. "Lo individual, lo local y lo europeo confúndense en él en aquella magnífica manifestación que ya despertó el entusiasmo del joven Goethe". La cuidada presentación de Meinecke nos exhime de tener que detenernos a mostrar esta nueva concepción de la historia: nos basta con exhibir la universalidad del fenómeno en los diversos campos de la cultura.

La cuestión del progreso, la filosofía de la historia, ha sido otro tema en el siglo XVIII con efectos en un nuevo significado de las naciones. Dejemos a Vico. Como otros muchos ilustrados, Kant entiende que la humanidad se encuentra en desarrollo constantemente progresivo hacia un estado final de moralidad y paz perpetua. No lo hace porque los agentes históricos (gobiernos, pueblos, individuos) sean razonables y éticos, sino conducida presuntamente por una oculta "intención de la Naturaleza" que realiza su plan valiéndose para ello de la "insociable sociabilidad" humana: la ambición, el afán de dominio, la codicia, las guerras, "así como los árboles del bosque, precisamente porque cada uno trata de quitarle el aire y el sol al otro, se esfuerzan por sobrepasarse, alcanzando de ese modo un bello y recto crecimiento". Partiendo de Grecia, Kant cree poder constatar la marcha regular de este progreso en la historia de las "naciones ilustradas". Estas reciben así una misión en la historia. ("Se puede considerar la historia de cada pueblo como un afán de la Naturaleza por el establecimiento de una constitución civil perfecta", dice la Refl. 1468). Voltaire en su momento ha considerado a Inglaterra como la punta de lanza del progreso histórico; Diderot y Condorcet a Francia; estos dos han extendido estas consideraciones incluso a la lengua francesa en

tono bastante donosamente ufano, que hoy nos hace más bien sonreír.

Una faceta casi enteramente olvidada de Kant (la tradición llega a nuestras escuelas a través de los filtros selectivos de la cultura *traditora*) es la de su compromiso activo en apoyo de las lenguas de los pueblos sin Estado. El niño Immanuel Kant había conocido en Königsberg un sistema escolar en que una vieja ordenanza imponía: “los preceptores deberán hablar con los alumnos en todo momento en latín y no en alemán, ya que esta lengua, ligera de por sí, es para los niños entorpecedora y perjudicial”. (Kant ha tenido siempre dificultades para expresar en alemán la terminología técnica filosófica y hará uso de un alemán muy latinizado en sus notas privadas). Ya anciano, Kant reivindicará el empleo del polaco y del lituano en las escuelas y en los templos de sus correspondientes territorios en Prusia. Más que el hecho ahora interesa su razonamiento: la lengua, argumenta Kant, es un estupendo medio para la formación y la conservación de la peculiaridad del carácter de un pueblo; la pureza de su lengua y su cultivo en la enseñanza y en la predicación son necesarios para que el noble y orgulloso carácter nacional lituano pueda mantenerse puro y cultivarse (ilustrarse). Ello redundará en beneficio no sólo del pueblo lituano, sino del Estado, y también de las ciencias, especialmente las históricas, que del estudio de esta “lengua no mezclada de un pueblo antiquísimo, ahora reducido a una estrecha región y en cierto modo aislado” podrán obtener nuevas luces sobre la antigüedad y particularmente sobre las migraciones de los pueblos. Es del interés de todos que el pueblo lituano conserve su peculiaridad. Con una argumentación similar Kant exige también la modernización y el cultivo de la lengua polaca, “porque por ese medio la lengua será más conforme al carácter peculiar del pueblo y de ese modo se verá más instruida su naturaleza”. Que con ello Kant no expusiera ninguna opinión original, sino ideas ya muy generalizadas, no disminuye, sino para nosotros aumenta el valor de este testimonio.

En su filosofía Kant proponía a la historia como objetivo “la perfecta unificación civil de la especie humana”. (“Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, § 9). Pero esta unificación Kant la entendía (“Zum ewigen Frieden”) como una federación de naciones oponiéndose expresamente al Estado único y al conglomerado revuelto de pueblos. “Une os-

mose, comenta A. Philonenko, qui conduirait à une unification dépassant le cadre et les structures du fédéralisme risquerait fort de créer plus de mal que de bien. Les identités nationales doivent être préservées”. La razón, de honda raíz rousseauiana, es precisamente que la naturaleza no produce ciudadanos: el orden político deberá coordinar hombre y sociedad de tal manera que el citizen no anule al hombre de la naturaleza.

La pluralidad de las naciones, la diversidad de sus historias “es un hecho, ha tenido que haber pertenecido al propósito, tiene que haber sido permitido así por el Plan de la Sabiduría”, escribía el ilustrado M. Mendelssohn, autor al que Kant tenía en la mayor estima (*Jerusalem*, 1783). Vale la pena que recordemos todavía este libro, del que Mirabeau declaraba que merecía ser traducido a todas las lenguas europeas como un catecismo de libertad (*Sur Mendelssohn et la réforme politique des Juifs*, 1787). Si queremos paz, libertad, bienestar —escribía protestando contra todas las pretensiones de uniformidad: él pone su acento sobre la pluralidad y libertad religiosa— “sí lasst uns keine Uebereinstimmung lügen, wo Mannigfaltigkeit offenbar Plan und Endzweck der Vorsehung ist”. Cada nación desarrolla sus creencias, símbolos, religión, filosofía, mentalidad (“Gedanken und Meinungen einer Nation”). Por mor de esta natural diversidad Mendelssohn rechazaba incluso la idea de un progreso lineal de la historia, tan cara a la Ilustración (Lessing, Kant), porque parece apuntar a una meta igualadora de toda la humanidad. Cada pueblo posee su modo propio, tiene sus sabios y maestros, hace su vida y su historia, puede progresar más o menos, pero manteniéndose siempre igual a sí mismo. Una humanidad progresando hacia el ideal en procección universal es una fantasía sin base. La humanidad real es a la vez antigua en un pueblo, moderna en otro, aquí joven, anciana allá (“Kind und Mann und Greis zugleich”). Cada uno es igual a sí mismo y debe seguir siéndolo según el plan de la Providencia. Como hay muchas culturas, hay muchas historias.

Es esta misma idea de la diversidad natural de las naciones y su salvaguardia la que vuelve a encontrarse en el Romanticismo. “Die Staaten —escribe Novalis, *Fragmente*— werden verschieden bleiben, solange die Menschen verschieden sind”. Es la diversidad de los hombres la que justifica —exige— la diversidad de Estados (idea cuyo alcance no entramos a discutir, ya que aquí no nos planteamos para nada el valor del principio de

nacionalidades, sino el sentido del concepto de nación). Ello, repitámoslo, no significará que cada nación deba recluirse sobre sí misma. Como sobre el sajón el alemán, está sobre el alemán el europeo y, por encima de todas las diferencias nacionales (no sin ellas), el ideal de Novalis será el “Weltbürger”.

No es cosa de reconstruir ahora más detenidamente el contexto cultural del concepto de nación en los diversos campos a mediados y finales del siglo XVIII en toda Europa. Podríamos extender estas consideraciones a la misma música.

Recordemos todavía no más a Volney, por tratarse precisamente de un amigo de Sieyès. Para estas mentalidades ilustradas cultura y naturaleza aparecían indisociables en la vida de los pueblos, de tal modo que el estudio de un pueblo debía siempre partir del análisis del medio natural, para seguir con la investigación de las instituciones culturales: no solamente de los textos y documentos, de los gobiernos y de las constituciones, sino también “les usages, les moeurs, les sites, les religions et surtout les langues, dont la construction elle seule est une histoire complète de chaque peuple, et dont la filiation et les analogies sont le fil d’Ariane dans le labyrinthe des origines” (*Leçons d’histoire*). La interacción de los diversos factores, materiales y espirituales, explica “la marcha de los cuerpos políticos”, su salud, sus crisis y sus remedios, mostrando las pautas de la acción política más conveniente. “Si l’on avait un tableau exact du jeu réciproque de toutes les parties de chaque machine sociale, c’est-à-dire des habitudes, des moeurs, des opinions, des lois, du régime intérieur et extérieur de chaque nation, il serait possible d’établir une théorie générale de l’art de composer ces machines morales et de poser des principes fixes et déterminés de législation, d’économie politique et de gouvernement”. Tal era el sueño de Sieyès, “experto en máquinas morales”, como apostilla G. Gusdorf... Estas eran ideas comunes. El “juridicismo” de las definiciones arriba citadas no responde, por tanto, a ningún “concepto” en este sentido. Al contrario, el concepto de nación aparece en la Revolución desde el primer momento significando políticamente la nueva nobleza, la nueva raza (dominadora y soberana), la nueva ley, costumbre, etc., y ello por un propósito expreso de Sieyès.

En este contexto, a propuesta de Sieyès (en contra de Mirabeau, que hubiera preferido para los congregados la denomina-

ción de “representantes del *pueblo francés*”), los Estados Generales convocados el 17 de junio de 1789 se han constituido como “*Assemblée nationale*”. El término nación, convertido pronto en santo y seña revolucionario, queda consagrado como el título del nuevo sujeto de la historia: no sólo político-jurídico (las definiciones de Sieyès han cumplido su objetivo de definiciones políticas ad hoc, de situación, al servicio del vuelco revolucionario), sino también sujeto socio-económico, de la moral, de los valores y derechos, de la cultura, de la literatura, del arte. Todo será nacional, todo encuentra su principio en la nación.

Tanto más universales se manifiestan las exploraciones que con acrecentado brío se desarrollan después de la Revolución en torno a la nación, aún prescindiendo de los afanes propiamente políticos, de Italia a Checoslovaquia y Rusia, de Hungría a los Países Bajos, en un sentido cultural y filosófico básicamente homogéneo en toda Europa (ahora “romántica” según el estereotipo). La cultura, la literatura, no son exclusivas de las clases privilegiadas: los hermanos Grimm recogen la literatura democrática “nacional”. Es el pueblo el maestro de la lengua: no las Academias. De Wordsworth a George Sand se descubre la vida campesina (fenómeno con abundantes precedentes igualmente en el siglo XVIII). En todo el viejo continente los ánimos se enfervorizan para recuperar y estudiar las “esencias” de la nación: el folklore, las tradiciones y sagas, la música y el arte populares. El mismo paisaje adquiere un genio nacional (el Rin alemán, cf. F. Schlegel, Hölderlin; el *Tableau de la France* de Michelet, 1833). A este impulso se ha debido la publicación de Francisque Michel, del Instituto de Francia, *Le Pays Basque: sa population, sa langue, ses moeurs, sa littérature et sa musique*, 1857). (La historia es más compleja: Fleury Lecluse estudia la lengua vasca, Chaho pretende hacerlo con el alma; en 1856 viene el Príncipe Bonaparte, el Capitán Duvoisin recibe una pensión del Gobierno para dedicarse al cultivo del euskara, d’Abbadie organiza las Fiestas Vascas, el también Capitán Elissanburu canta *Urrundik e Ik-husten duzu*: pero no podemos detenernos a estudiar aquí el “espíritu del tiempo” entre nosotros). Frente a los grandes monarcas, las naciones tienen sus héroes propios: se “crea” así al Arminio alemán, al Vercingetorix francés. Se reconstruye y amplía el soberbio palacio de Compiègne, se reemprende

la construcción de la Catedral de Colonia por suscripción popular: símbolos del arte nacional, etc. etc.

Todavía el Rin no separa las ideas. La cultura europea sigue siendo unitaria, a pesar de los numerosos conflictos armados (como la Ilustración había sido universal a pesar de los hegemanismos). El pensamiento de Kant, Herder, Fichte, Hegel ha sido deudor al pensamiento francés en muy alto grado. Viceversa el pensamiento francés será influido por ellos en la misma medida, sobre todo a partir de la publicación en 1810 de *De l'Allemagne* de Mme. de Staël (en cuyo salón, por cierto, frecuentado por Sieyès hasta 1791, se había fraguado buena parte de la nueva Constitución). Se recordará que en este libro las referencias de todo género a los caracteres nacionales son frecuentes (“le caractère national influe sur la littérature”, etc.). En cuanto a la relación nación/lengua, en particular, se lee: “en étudiant l'esprit et le caractère d'une langue, on apprend l'histoire philosophique des opinions, des moeurs et des habitudes nationales”.

De paso puede anotarse también que, coincidiendo con Kant, Mme. de Stael se mostraba asimismo decididamente contraria a la fusión de diversas naciones en un Estado único, masificada república de ciudadanos amorfos. Las naciones pertenecen según ella por derecho propio a la historia de la humanidad y deben seguir existiendo como tales. “La différence des langues, les limites naturelles, les souvenirs d'une même histoire, tout contribue à créer parmi les hommes ces grands individus qu'on appelle des nations; de certaines proportions leur sont nécessaires pour exister, de certaines qualités les distinguent”. Es absurdo pretender ignorar tales diferencias y pretender uniformar a todos, especialmente absurdo, pretenderlo por la imposición y la fuerza. (“La soumission d'un peuple à un autre est contre nature”). Pero de cualquier modo que fuese, la mezcla de pueblos no favorecería ni a los mismos impositores. Sólo empobrecería a la humanidad: iría cambiando gradualmente el carácter de los pueblos, “et tous finiraient par y perdre”. Mme. de Stael considera éste como el sentir auténtico y original de la Revolución, el sentir que llenó de esperanzas a los franceses aquellos días de gloria: si entretanto las actitudes han cambiado en Francia, “mon âme est restée où la leur était alors”.

A Mme. de Stael le ha correspondido ser testigo en propia carne de las ambigüedades en que incurría el concepto de na-

ción a partir precisamente de su significado revolucionario. Divisa de libertad, se ha convertido pronto en el nuevo Moloch que exige a sus servidores arrasar todos los principios de la moral y de la libertad de las conciencias en sacrificio. “Le mot de *nation* —que ahora sirve para justificar cualquier crimen y atropello— serait synonyme de celui de *légion* que s’attribue le démon dans l’Evangile; néanmoins il n’y a pas plus de motif pour sacrifier le devoir à une nation qu’à toute autre collection d’hommes”. Ch. M. Wieland había exigido ya anteriormente (*Gespräche unter vier Augen*, 1798) el cese de “la antigua barbarie y de los canibalescos odios nacionales” que la Revolución había hecho estallar en toda Europa, si había de ser posible que la misma diera sus frutos de alguna manera, además de sus horrores.

Los numerosos exilios voluntarios o forzosos, especialmente de intelectuales, durante los sucesivos períodos revolucionario, napoleónico y restauracionista, han favorecido grandemente el transvase de ideas entre todos los países europeos. En 1807 el suizo-francés Benjamín Constant publica en París una traducción del *Wallenstein* de Schiller, ensalzando en el Prólogo el drama francés como el más perfecto, pero censurando la auto-suficiencia del gusto francés: “il y a toujours quelque chose d’étroit dans l’obstination qui se refuse à comprendre —escribe— *l’esprit des nations étrangères*”. Si bien esta obra suscitó un escándalo, en los años siguientes las relaciones culturales franco-alemanas se vuelven fecundas en una historia que no nos concierne aquí más en detalle.

Renan (1823-1892) ha sido un buen ejemplo de la influencia de las ideas alemanas en Francia: una lectura dicotomista simplificadora lo ha convertido en el paladín de un concepto de nación contrario al alemán, cuando todo su pensamiento es reconocidamente muy “alemán” por otra parte. No es peor ejemplo J. Michelet (1798-1874), historiador republicano muy vinculado a los ideales de la Revolución. Michelet asocia estrechamente nación y libertad, nación y revolución. Animado por este espíritu fue “un guide par les hommes qui militaient à travers l’Europe opprimée, sur les bords de la Vistule, du Danube ou de l’Arno, en faveur de l’indépendance nationale et de la démocratie” (P. Viallaneix).

En la línea del optimismo ilustrado (hemos recordado a Kant), para Michelet, imbuido de las filosofías de la historia de

Vico y de Herder, el sujeto de la historia es la humanidad en marcha combatiendo por la libertad en un "juillet éternel", una revolución permanente. La humanidad toma cuerpo en las naciones, de las que él ha individualizado y personificado con los caracteres más vivos la nación francesa: su *Histoire de France* es la epopeya nacional del nacimiento y desarrollo de esta nación, partiendo de un conglomerado de poblaciones, a través de las grandes pasiones medievales, la noche de los Cien Años, la aparición de Juana de Arco como la fulguración del patriotismo francés, hasta el gran triunfo de la Revolución (*Histoire de la Révolution*). En la historia, según sus propias palabras, "la nación no es una colección de seres diversos, es un ser organizado; más aún: una persona moral; un admirable misterio se hace evidente: la gran alma de Francia". ¿Cabe más "esencialismo"? Se podría seguir recordando más autores: Ch. Nodier, G. de Nerval, etc.

Pero este nacionalismo (francés) no es tampoco xenófobo, como lo será el de 1900. Es internacionalista, universalista: "la patria es la iniciación necesaria para la patria universal". Es incluso especialmente devota de Alemania y de su cultura: Herder, los hermanos Grimm, etc., con cuyas aportaciones precisamente ha tratado de llenar de contenido cultural histórico el concepto de nación/pueblo de la Revolución, esperando la constitución de una Europa nueva de las naciones/pueblos libres.

(En literatos fabuladores como Jon Mirande o Pío Baroja podemos detectar entre nosotros la influencia de este predicador republicano, amante de la cultura popular, que transfiguró la terrorífica, maligna bruja medieval en una "belle dame" pagana, encantadora, adoratriz de la naturaleza, libre de los dogmas de la Iglesia).

Cierto, el concepto moderno (revolucionario) de nación ha nacido y se ha desarrollado lleno de ambigüedades. (Por eso Max Weber considerará que este concepto pertenece a la "esfera estimativa"). Ya desde su origen se le ha asignado el vario servicio de significar el nuevo sujeto histórico en todos sus múltiples aspectos. No podremos descuidar estos equívocos (menos, sus implicaciones políticas), ni podemos creer haberlos resuelto expulsándolos al otro lado del río. Sin embargo el lado trágico de este asunto no se ha desarrollado precisamente en los campos de papel: esa otra historia de la fuerza animal no

debe hacernos olvidar que aquella historia de las ideas por definir el sujeto de la libertad, tan llena como se quiera de ambigüedades, ha sido la historia común del pensamiento europeo (aunque no sin estridencias: donde hay un Heine no falta un Jahn, ni un Béranger junto a un Quinet), hasta que en toda Europa los nacionalismos ahogaran a las naciones y la independencia del pensamiento, arrastrando la humanidad a dos guerras mundiales.

En todo caso quizá sea lícito subrayar que las ambigüedades más nefastas no se han originado del carácter pretendidamente ilustrado o romántico de los conceptos. Ilustración y Romantismo no pueden ser pensados como fenómenos nacionales, sino europeos comunes. Ni movimientos contrapuestos, sino complementarios. Otra cosa ha sido cuando la teoría de la nación ha sido desarrollada al servicio de la dominación, fuese a favor o en contra del *status quo*, no de la libertad. Si realidades históricas culturales, lingüísticas, antropológicas han sido muchas veces pensadas a lo largo de los dos siglos pasados al servicio de la política, quizá sea cosa de pensar ya la política al servicio de aquellas realidades, si finalmente se quiere diseñar una Europa de verdad nueva.

Así, pues, el análisis histórico nos revela que igual en Francia que en Alemania el infamado “esencialismo” nacionalista no ha sido otra cosa que la pretensión de entender los conceptos de nación y de libertad según contenidos históricos y culturales reales (independientemente de que este pensamiento coincidiera o no con los intereses políticos o estratégicos de un país en un determinado momento): una larga y amplia reflexión sin fronteras de naciones, ni de períodos del pensamiento, como puede mostrarse en la figura de Herder y en la historia de su recepción.

Para nosotros la cuestión ahora es si somos capaces de retomar y continuar aquella reflexión, sin olvidar sus peligros, pero también superando falsas oposiciones que sólo ofrecen falsas seguridades.

Hacia una revisión de estereotipos

Decir que Herder ha sido precursor o inspirador del nacionalismo alemán es a la vez decir demasiado y no decir nada.

Pero pretender hacerlo como G. Craig desde la buena conciencia de un americano demócrata heredero de la Ilustración, replica K. Mueller-Vollmer, envuelve una divertida paradoja: porque la herencia ilustrada americana ha sido en una muy gran medida herencia de Herder. (Aserto justificado por un estudio de la formación de la conciencia nacional americana). "Herder's relation to the Enlightenment, concluye, is much more differentiated than we have traditionally assumed". (Un antecedente de esta polémica se encuentra en R. J. Schmidt contra R. R. Ergang: también éste será criticado por el anacronismo de querer combatir a los nazis atacando a Herder). El problema de la citada relación (Herder/Ilustración) aparece abordado una y otra vez por los diversos ponentes del Congreso de Herder en la Universidad de Stanford/California en 1987 y constituye el objeto de multitud de investigaciones recientes.

En *El asalto a la razón*, de 1954, Luckács hacía ver el pertinaz empeño que se observa en ciertos "demócratas" por dejar bien clasificado a Herder como contrailustrado, en compañía de otros igualmente execrandos: "se han hecho y se hacen los mayores esfuerzos para convertir en irracionalistas, por ejemplo, a un Vico y un Hamann, un Rousseau o un Herder". Es el fruto (en algunos casos puede serlo simplemente de falta de información o de información atrasada en cincuenta años) de una "oposición reaccionaria-legitimista frente a la Revolución francesa, asimilada por la teoría y la práctica de la ciencia burguesa (Ranke, Rickert), a medida que la propia burguesía iba deslizándose más y más hacia la reacción": continuación, dice Lukács, de la polémica contra la Revolución y sus principios, que ya tuvo que comenzar convirtiendo al mismo Rousseau en un "romántico irracionalista" para poder hacerse con el monopolio de una racionalidad remodulada ad usum Delphini. Por el contrario, según Lukács, "la trayectoria que va de Vico a Herder es una trayectoria de desarrollo, enriquecimiento y afianzamiento de la razón, ni más ni menos que la que arranca de Descartes o Bacon".

Por su parte Lukács continúa la tradición de la socialdemocracia radical que a principios de siglo había reclamado para sí la tradición del "apasionado profeta del ideal revolucionario de la humanidad" (cf. K. Eisner, *Die halbe Macht den Räten*, 1969).

(¿Habría que reconocer tal vez una lectura democrática de derechas, filistea y frívola, y otra de izquierdas, libertaria, de Herder? Pero no es cosa de entrar en nuevas oposiciones. En todo caso en las izquierdas históricas la deuda de la teoría marxista y austro-marxista de las nacionalidades con Herder ha sido clara: por el contrario, por alguna extraña causa, marxistas y socialistas parecen aquí los más enconados adversarios de Herder, defensores acérrimos de los principios liberales más individualistas).

Entre nosotros —apenas se puede decir que hayamos tenido una tradición intelectual de izquierdas de importancia— sin duda ha tenido mayor incidencia el otro tipo de oposición apuntado más arriba, cuyo esquema ha sido el dominante en la cultura europea de principios del siglo hasta pasada la II Guerra Mundial.

Se pueden citar como dos grandes obras clásicas, de mucha influencia, en este sentido: en alemán, R. Unger, *Hamann und die Aufklärung*, 2 vols., Jena 1911 (reed. Tübingen 1963): el espíritu alemán, en dura brega con el espíritu racionalista circundante, logra encontrarse a sí mismo y afirmarse en su autenticidad (1770-1830), superando la Ilustración, que repugnaba a su naturaleza más íntima (“die Befreiung des deutschen Genius aus den Fesseln des Rationalismus und Pseudoklassizismus”). Unger ha consagrado la mayor parte de los tópicos relativos a la Ilustración, Sturm und Drang y Romanticismo, hasta que en nuestros días (el esquema tendrá éxito sobre todo entre las dos guerras) estos conceptos han vuelto a ser sometidos a la discusión. En francés, P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, París 1935, y *La pensée européenne au 18^e siècle*, París 1946: con la ruina del espíritu ilustrado desaparece la última oportunidad de una cultura europea universal; en el s. XIX se imponen las culturas nacionales aisladas... Sólo que, para explicar la no continuidad de la Ilustración, e.d., su auto-destrucción, se hace necesario llenarla de tantas contradicciones internas, que al fin no se sabe cómo se la puede considerar una y común.

Esta visión “rupturista” está siendo enteramente revisada. La unidad histórica de una época suele ser en realidad producto de su recepción. Según pone de manifiesto el minucioso análisis de H. Stuke el concepto de la Ilustración como el de una

época histórica se ha fijado en Alemania entre 1870 y 1910 en conformidad con las urgencias culturales del momento. La oposición racionalismo/irracionalismo, en el particular significado del contexto, ha jugado un papel primordial. Para Unger evidentemente el espíritu francés es “von Natur rationalistisch”; lo cual, también evidentemente, no tiene allá un significado demasiado positivo.

Cassirer, 1932, ya había rechazado “esta oposición tan equívoca y burda de racionalismo e irracionalismo” (históricamente Rousseau abre el camino a Kant), de hecho inservible para cualquier trabajo un poco meticulado y bueno sólo para la propaganda barata, que también Lukács desdeñó como “extraordinariamente abstracta y superficial”. Lejos, pues, del esquema simple del desarrollo por épocas montadas a modo de oposiciones artificiosas (G. Sauder), Cassirer interpretaba a Herder como el fruto y la madurez de la Ilustración: “la superación de la Ilustración por Herder es, realmente, una autosuperación, significa una de esas derrotas en que se hace más clara quizá su victoria y en que logra uno de sus más resonantes triunfos espirituales”.

Especialmente notable parece lo que ha venido a ser de aquella abominada irracionalidad (hasta el extremo de convertirse en algún caso en postmodernidad avant la lettre: cf. J. Schultze-Sasse, “Herder’s Concept of the Sublime”, 1987). La Dialéctica de la Ilustración de Horkheimer/Adorno, tachando a la Ilustración de insuficientemente ilustrada y crítica, ha abierto la vía a una reinterpretación del pensamiento alemán a partir del Sturm und Drang en el sentido de una profundización y radicalización de aquélla en sus objetivos: de la ola de estudios “continuistas” de los últimos años en esta línea (Kaiser, Kondylis, Sauder), cabría destacar, en relación a Herder, los trabajos de U. Gaier, “Gegenaufklärung im Namen des Logos: Hamann und Herder”, y de J. Brummack, “Herders Polemik gegen die Aufklärung” (ambos recogidos en J. Schmidt 1989), siguiendo la idea de “una Ilustración aplicada a sí misma” (autocrítica), y de W. Koepke (cf. K. Mueller-Vollmer), interpretando la “Contra-ilustración” herderiana como un retorno radicalizado al primitivo proyecto ilustrado. W. Barner (*La Ilustración en España y Alemania*, 1989) se ha referido a la “antigua interpretación” que oponía Ilustración y Sturm und Drang: la investigación de las últimas dos décadas ha acentuado la continuidad interna de

muchos motivos básicos. Y lo que se dice de la continuidad en el tiempo vale también para la extensión en el espacio cultural europeo.

La “Contrailustración” de Renan (*L’Avenir de la Science*, 1848) se expresaba casi en los mismos términos de Herder: “La philosophie du XVIII^e siècle et la politique de la Révolution présentent les défauts inséparables de la première réflexion: l’inintelligence du naïf, la tendance à déclarer absurde ce dont on ne voit pas la raison immédiate. Ce siècle ne comprit bien que lui-même, et jugea tous les autres d’après lui-même (...). De la cette confiance dans l’artificiel, le mécanique, dont nous sommes encore si profondément atteints”. Parecen textos copiados de Herder. Tan deudor de Herder como Renan, Michelet deploraba del mismo modo “l’absurde opposition qui s’est faite aujourd’hui, dans l’âge machiniste, entre l’instinct et la réflexion” (*Le Peuple*, 1846). La (ambivalente) crítica de Herder a la civilización y al progreso tecnológico ha sido examinada por W. Malsch para acabar dejando claro que el sentido de la misma no es el de una condena de la técnica, sino el de una reivindicación humanista. El absolutismo de la razón, cuya manifestación más perfecta veía Herder en la organización del Ejército prusiano, es deshumanizante.

Para una relectura vasca de Herder

Meinecke, estudiando la génesis del historicismo (1936), señalaba tres grandes fuerzas espirituales que habían influido en la formación del pensamiento de Herder: la Ilustración (Hume, Montesquieu, Rousseau), el pietismo (a través de Hamann) y el neoplatonismo moderno (Leibniz, Shaftesbury). En cuanto a Voltaire su postura parece intermedia entre la prolongación y la cesura. La dependencia es palmaria de cualquier modo: “En la concepción herderiana de la Historia, por muy rudamente que en muchos de sus aspectos se desviara de la Ilustración, siguen operando incitaciones volterianas”. Pero el distanciamiento es también claro.

Tómense, por ejemplo, los textos de Voltaire y de Herder sobre los vascos: revelan dos lenguajes; más profundamente, dos visiones, dos filosofías.

Voltaire menciona a los vascos como a un pueblo bárbaro de los Pirineos, cuna de ávidos mercenarios (*La Princesse de Babylone*, 1768). Alegre y bailador, si se quiere (Voltaire los contrapone a los béticos, e.d., españoles, “la nation vêtue de noir”), que a la misma batalla van danzando, pero salvajes: nada del “pueblo que canta y baila en los Pirineos”, que se ha querido convertir en un tópico amable. El mundo que amaba Voltaire era el de la urbanidad, el salón, el refinamiento. En el *Essai* ha manifestado, con toda la crudeza que le corresponde, que por salvajes entiende en primer lugar (“ces sauvages-là dans toute l’Europe”) a “des rustres vivant dans des cabanes avec leurs femelles et quelques animaux, exposés sans cesse à toute l’intempérie des saisons; ne connaissant que la terre qui les nourrit, et le marché où ils vont quelquefois vendre leurs denrées pour y acheter quelques habillements grossiers; parlant un jargon qu’on n’entend pas dans les villes (...); quittant quelquefois leur chaumière lorsqu’on bat le tambour, et s’engagent à s’aller faire tuer dans une terre étrangère, et à tuer leurs semblables, pour le quart de ce qu’ils peuvent gagner chez eux en travaillant”. Entre estos salvajes, mucho más salvajes a sus ojos que los indios americanos, cuenta Voltaire a los vascos. Amazan no tendrá dificultad en reclutar cuantos mercenarios desee “chez les peuples qui demeurent, ou plutôt qui sautent au pied des Pyrénées, et qu’on appelle *Vasques* ou *Vascons*. Envoyez un des vos guerriers sur une licorne avec quelques diamants: il n’ya point de Vascons qui ne quitte le castel, c’est-à-dire la chaumière de son père, pour vous servir. Ils sont infatigables, courageux et plaisants”. Esto es lo que Voltaire sabe decir de los vascos. En *Candide* se ve a la Inquisición de Lisboa quemar todavía a un vizcaíno de vida matrimonial irregular y, refiriéndose a tiempos antiguos, en otro lugar del *Essai* se puede leer: “Les habitants des côtes de la Biscaye et de la Gascogne s’étaient quelquefois nourris de chair humaine. Il faut détourner les yeux de ces temps sauvages, qui sont la honte de la nature”.

La atención de Herder por los vascos, en un breve texto lleno de curiosidad y de simpatía (libro XVI, c.I., *Ideen*), se divide entre su historia antigua más o menos fidedigna, siguiendo a Moret y Oihenart, y sobre todo su lengua y literatura, pero siempre en referencia al interés primordial del autor por “el antiguo mundo nórdico”, el tema propio de su investigación en esta Parte IV (que es de 1791). Al ser los vascos, por una parte,

el único de los numerosos pueblos ibéricos antiguos que ha conservado su lengua original, por otra parte protagonista en la batalla de Roncesvalles, que tanta literatura medieval ha inspirado por todas partes de Europa, Herder sospecha que pudiera haber literatura oral valiosa todavía no recogida, “restos del antiguo espíritu nacional vasco”, para cuya recopilación (como ha hecho, dice, Mac Pherson entre los celtas) apela a un segundo Larramendi, ya que el primero se ha dedicado al diccionario y a la gramática sin cuidarse de la poesía, con gran decepción de Herder. (Yo no creo que Herder haya conocido gran cosa la obra de Larramendi; y, en ningún caso, que le haya impresionado nada). No sé si debido a Voltaire (“troupe fière et joyeuse de Vascons”), los vascos son considerados también por Herder como valerosos y alegres (“tapfres, freiheitliebendes Volk” y “frohes Volk”), amantes de la independencia, “que aún en los siglos de la represión monacal más profundamente bárbara han mantenido su carácter”. Que los más antiguos pobladores de Europa se encuentren ahora arrinconados en las montañas, islas o costas de los extremos continentales, lo considera un “fenómeno natural” (*Naturbegebenheit*) que se observa en todo el mundo: nuevas invasiones de pueblos más jóvenes y aguerridos han ido desplazándolos. Los pueblos van empujándose y superponiéndose, dice, como capas geológicas, aunque todavía son reconocibles en su naturaleza original (“in ihrer Urlage”): los investigadores de sus lenguas y costumbres deben apresurarse, “porque en Europa todo tiende a la paulatina extinción de los caracteres nacionales”. De los vascos, por tanto, “sería de desear que supiéramos más de la lengua, de las costumbres y de la historia de este pueblo vivaz y alegre”.

Voltaire, el olímpico despreciador del pueblo bajo todas sus formas, no podía sentir interés ni curiosidad por gentes como la vasca. En el fondo para él la historia de los diversos pueblos y culturas del mundo no era más que “una Prehistoria universal de la burguesía francesa, de esa clase humana civilizada, refinada, inteligente, industrial y confortable que le encantaba. Comparó todos los fenómenos históricos con la vida y estados de espíritu de esa clase (...). El bienestar, el espíritu, la moral y las costumbres de los pueblos que quería estudiar los sometía a este patrón. Patrón que revelaba, enseguida, la superioridad de su mundo” (F. Meinecke). En consecuencia, este teólogo de valores absolutos y eternos disfrazado de filósofo de la historia,

podrá menospreciar por igual la barbarie de los campesinos europeos que la barbarie de Shakespeare, mientras considera a Ariosto superior a Homero. Tener “espíritu” es prerrogativa de las clases superiores: ahora como en la antigüedad “el espíritu ha residido siempre en el pequeño número de aquéllos que han regido y hecho trabajar a las masas”. El “espíritu” es privilegio ante todo de su clase y de su época. “Casi es superfluo añadir que lo que Voltaire veía siempre y en todas partes, como límite y a la vez como culminación de la perfección histórica universal, era el ideal cultural de la Francia de su propia época y de su propio medio”. Ante la asombrosa variedad de costumbres, creencias, culturas que llenan el mundo, no puede sentir más que el “irónico respeto cosmopolita”, dice Meinecke, de quien se sabe superior.

Invitado por el rey, Voltaire viaja también a Berlín (1750) de misionero civilizador de los alemanes. Afortunadamente la corte habla “la lengua de la razón”, el francés: “la langue qu’on parle le moins à la cour, c’est l’allemand, escribe a Mme. Denis. Je n’en ai pas encore entendu pronocer un mot. Notre langue et nos belles-lettres ont fait plus de conquêtes que Charlemagne”. A pesar de todo pronto se aburrirá con los palurdos alemanes que no saben distinguir el vino del vinagre.

Justo cuando Voltaire acababa de publicar sus referencias satíricas a los vascos, el mismo año (1769) en que daba los últimos retoques a su filosofía de la historia en el *Essai*, se hacía a la mar en Riga el joven Herder, “filósofo sobre el barco”. El universo racionalista estático-matemático se diluye en un movidizo mar siempre igual y siempre distinto (“este gran fluir de la historia”). Herder piensa desde su experiencia y desde su posición: como alemán (“despreciado alemán”) y como báltico. Rechaza toda pretensión igualadora de la razón abstracta. Reclama el derecho a la diferencia de la razón histórica, concreta. Sabe lo suficiente de las diferencias y conflictos de culturas por experiencia propia como para negarse rotundamente a juzgarlas como superiores e inferiores en sí mismas, sino sólo como simplemente diferentes. Cada una expresa un mundo, el suyo. La humanidad en su plenitud no se encuentra exhibida en ninguna de ellas, por muy perfecta que se presuma, sino en la unidad de todas ellas. La cultura, la poesía, el arte no son patrimonio exclusivo de ningún pueblo ni época. Herder confía a su *Diario* la vocación de dedicar la vida al estudio de

“la especie humana, el espíritu humano, la cultura de la tierra, de todos los lugares, tiempos, pueblos, fuerzas, mezclas, formas”. Del “grandioso tema” la cuestión candente será siempre la cuestión del origen (que en el fondo es la cuestión de la naturaleza).

¿Cuáles son las causas de la grandeza y de la decadencia de los romanos? ¿Cuál es el origen de las leyes, de los gobiernos? ¿Cómo se explica la inconmensurabilidad de la historia ideal eterna y la historia de las naciones (Vico), o de los ciclos “comme les empires se succèdent les uns aux autres, et comme la religion, dans ses différents états, se soutient également depuis le commencement du monde jusqu’à notre temps”? (Bossuet). ¿Cuál es el principio de la sociedad? ¿De la lengua? ¿Serán las ciencias y las artes la razón de la civilización y de las depuradas costumbres modernas?... El racionalismo ilustrado ha tratado de responder todas estas cuestiones por vía de causalidad lineal simple (la causa es el clima, etc.).

El vidrioso tema del “espíritu de la nación” pertenece a este contexto de la cuestión de los orígenes que llena todo el s. XVIII. No puede ser entendido, sin embargo, ni como la esencia genitora ni como la causa material (sería desnaturalizarlo en el sentido racionalista ya ridiculizado en la 44 Lettre Persane). Al contrario: representa exactamente el intento de superación metodológica de ese planteamiento causalista simple a favor de una visión compleja, estructural.

Hemos alcanzado con esto —no pretendemos desarrollarlo— el punto en el que una relectura de Herder y de su *Volksgeist* aparece ya, para nosotros, no sólo necesaria, sino posible, partiendo de nuestra propia situación y experiencia.

En el s. XVII estaba bastante generalizado hablar de espíritu o genio de la nación. Incluso del genio de la lengua, que sería exteriorización sensible del carácter del pueblo (Dubos). Esta idea está, pues, muy lejos de ser una idea romántica. Más arriba hemos citado a Voltaire.

Herder, aunque luego hará un arreglo propio del concepto, se ha basado sobre todo en Montesquieu, de cuyos términos resultan calco-traducciones los empleados por Herder (H. Moser). Como es sabido, Montesquieu, en quien este concepto es muy dinámico (a diferencia de Voltaire), hace amplio uso en

sus análisis del “espíritu de la nación”, del “genio de la nación”, bien comparando satíricamente diversos espíritus nacionales (*Lettres Persanes*), bien considerando su relación con las leyes (“C’est au législateur à suivre l’esprit de la nation”: *Esprit des Lois* XIX, 5) o con los gobiernos (“Il y a, dans chaque nation, un esprit général sur lequel la puissance même est fondée”: *Considerations* XXII). Se interesa por el “génie du peuple romain” (Ib., XIV), por el “carácter” nacional inglés en cuanto modelado sobre todo por su legislación (EdL XIX, 27), etc. Althusser (*Montesquieu: la politique et l’histoire*, 1981) ha hecho observar “la causalidad circular de factores” que ya en Montesquieu viene expresada en el concepto de “espíritu de la nación”. Para decirlo muy esquemáticamente: el “espíritu” resume la totalidad peculiar de elementos recogidos en la conducta de una comunidad en sus relaciones con la naturaleza y con su pasado.

Apenas hace falta decir, por tanto, que el espíritu de la nación herderiano en modo alguno es un monstruo anónimo que anulara a los individuos (“se describe a todo el pueblo, época, trozo de tierra, pero, ¿a quién se ha descrito?... ¡Mortecino cuadro de sombras!”): no hay esencialismos. Muy pocos han reivindicado con más vigor la individualidad y la diferencia. Tampoco es una naturaleza ahistórica, esencia invariable (“¿qué ha sido de este espíritu?, se sobrecoge en Normandía. Se ha diluido en el río del tiempo”).

Precisamente el menosprecio de una civilización burguesa engreída hacia formas de cultura consideradas primitivas (“la verdad del pueblo bajo”) y la amenaza a que vio éstas sometidas de extinción o empobrecimiento, están en el origen de su reflexión.

Al parecer, joven de veintiún años, Herder asistió en la casa de campo de un amigo a la fiesta letona de la noche de San Juan, al borde del lago Jägel. Mujeres y muchachas, cuenta F. Meinecke, amontonaban las hierbas mágicas. Los cánticos, iniciados por la cantante, eran repetidos por el coro, danzas en rueda se bailaron en torno a barriles de alquitrán ardiendo. “Yo mismo he tenido ocasión, recuerda Herder en sus *Cartas sobre Osian*, de ver restos vivos de ese antiguo y primitivo canto, ritmo, danza, entre pueblos vivos, a los que nuestras costumbres (alemanas, modernas) no han podido arrebatarse to-

davía por completo la lengua, las canciones y los usos, para ofrecerles, en su lugar, algo muy mutilado o, simplemente, nada". Herder, comenta Meinecke, pudo plantearse la cuestión de por cuánto tiempo podría mantener aquella nacionalidad su lengua originaria, sus cantos y sus usos, bajo la influencia restrictiva o destructora de las costumbres modernas.

Un pueblo letón primitivo, con su cultura menospreciada y amenazada por la cultura "superior" de la sociedad alemana de terratenientes: y un pueblo alemán menospreciado a su vez por las clases ilustradas y cortesananas, con una lengua que el mismo Federico II de Prusia considera no literaria (él mismo habla solamente francés, como toda la Corte), inepta para ser la lengua nacional de un Estado moderno de rango europeo ni de la Academia de las Ciencias de Berlín.

En el barco que le lleva a Francia, la moderna Atenas, Herder sueña en "convertir al humanamente salvaje Emilio de Rousseau en niño nacional de Livonia"...

No hay ruptura de la Ilustración al Romanticismo, de Montesquieu a Herder: hubiera bastado mirar un poco a Ortega y Gasset, o una ojeada en el Diccionario de Filosofía de Ferrater Mora, art. "Espíritu del Pueblo", para disipar esos fantasmas.

Hay continuidad - esperando continuidad.

Para terminar, el famosísimo término *Volksgeist* no ha sido utilizado nunca por Herder. Interpolar tal concepto en una aparente cita de Herder (entrecomillando incluso el término), más que un burdo fraude es una metedura de pata. Se le debe a Hegel y aparece por primera vez en 1793. El pavor antiesencialista de nuestros medios ilustrados a la violeta es tal que Ch. Taylor en su comentario (*Hegel y la sociedad moderna*, 1983) ha tenido que apresurarse a tranquilizar al público: "Permítaseme repetir que esta noción de *Volksgeist* no abarca ninguna doctrina especial acerca de un sujeto supraindividual de la sociedad".

BIBLIOGRAFIA

- ARGYLE, W. (ed.), *Nationalist Movements*. London, 1976.
- BALIBAR, R. *L'Institution du français*. París, 1985.
- BALIBAR, R. y LAPORTE, D. *Burguesía y lengua nacional*. Barcelona, 1976.
- CALVET, L. J. *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie*. París, 1974.
- BARNARD, F. M. *Zwischen Aufklärung und politischer Romantik. Eine Studie über Herders soziologisch-politisches Denken*. Berlín, 1964.
- CASSIRER, E. *La filosofía de la Ilustración*. México, 1984.
- CERTEAU, M. de, JULIA, D. et REVEL, J. *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*. París, 1975.
- EBERLE, F., STAMMEN, Th. (ed.), *Die Französische Revolution in Deutschland*. Stuttgart, 1989.
- CARBER, J. *Deutsche Intelligenz und Französische Revolution*. Darmstadt, 1990.
- GUILHAUMOU, J. *La langue politique et la Révolution française*. París, 1989.
- GUSDORF, G. *La Conscience révolutionnaire: les Idéologues*. París, 1978.
- — *Fondements du savoir romantique*. París, 1982.
- — *Due Néant à Dieu dans le savoir romantique*. París, 1983.
- HAZARD, P. *La crise de la conscience européenne*. París, 1935.
- — *La Pensée européenne au 18^e siècle*. París, 1946.
- HERDER, J. G. *Sämtliche Werke*, 33 vols. Reed. Hildesheim, 1967-1968. Berlín, 1837-1913.
- — *Obra Selecta*. Madrid, 1982.
- HORKHEINER, M. y ADORNO, Th. W. *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires, 1970.
- HUCH, R. *Die Romantik*. Tübingen, 1951.
- JUARISTI, J. "Las fuentes ocultas del romanticismo vasco", en *Congreso de Literatura, II Congreso Mundial Vasco*. Madrid, 1989, 165-192.
- KAISER, C. *Aufklärung, Empfindsamkeit, Sturm und Drang*. München, 1976.
- KONDYLIS, P. *Die Aufklärung in Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart, 1981.
- KORFF, H. A. *Voltaire im literarischen Deutschland des 18. Jh.*, 2 vols. Heidelberg, 1917.
- KRAUS, W. *Die französische Aufklärung im Spiegel der deutschen Literatur des 18. Jh.* Berlín, 1963.
- — *Perspektiven und Probleme. Zur französischen und deutschen Aufklärung*. Neuwied, 1965.
- MEINECKE, F. *El historicismo y su génesis*. Madrid, 1983.
- — *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Madrid, 1983.
- — *Weltbürgertum und Nationalstaat*. München, 1962.
- MORTIER, R. *Diderot in Deutschland 1750-1850*. Stuttgart, 1972.
- MOSER, H. "Volk, Volksgeist, Volkskultur: Die Auffassungen J. G. Herders in heutiger Sicht", en *Zeitschrift für Volkskunde*, 53, 1956-1957, 127-140.

- MUELLER-VOLLMER, K. (ed.), *Herder Today. Contributions from the International Herder Conference Stanford 1987*. Berlin, 1990.
- PEYRE, H. "Franco-German Literary Relations: A Survey of Problems", en *Comparative Literature*, 2, 1950, 1-15.
- PLANTY-BONJOUR, G. "L'esprit général d'une nation selon Montesquieu et le Volksgeist hégélien", en D'HONDT, J. (ed.), *Hegel et le siècle des Lumières*. Paris, 1974, 7-24.
- PUETZ, P. *Die deutsche Aufklärung*. Darmstadt, 1987.
- RECALDE, J. R. *La construcción de las naciones*. Madrid, 1982.
- ROSSEL, V. *Histoire des relations littéraires entre la France et l'Allemagne, 1897*. Reed. Ginebra, 1970.
- SAUDER, G. *Empfindsamkeit*. Stuttgart, 1974.
- SCHMIDT, J. (ed.), *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*. Darmstadt, 1989.
- SCHMIDT, R. J. "Cultural Nationalism in Herder", en *Journal of the History of Ideas*, 17, 1956, 407-417.
- SCHNEIDERS, W. *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*. Freiburg/München, 1974.
- SCHWEITZER, C. Ch. (ed.), *Die deutsche Nation. Aussagen von Bismarck bis Honecker*. Documentation. Colonia, 1976.
- SMITH, A. D. *Las teorías del nacionalismo*. Barcelona, 1976.
- STUKE, M. "Aufklärung", en BRUNNER, O. CONZE, W. KOSELLEK, R. (ed.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 1. Stuttgart, 1972, 243-342.
- TOUCHARD, J. *Historia de las ideas políticas*. Madrid, 1961.
- TRAEGER, C. "Ideen der französischen Aufklärung in der deutschen Romantik", en *Weimarer Beiträge*, 14, 1968, 175-186.
- UNGER, R. *Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jh.*, 2 vols. Reed. Tübingen, 1963, Jena, 1911.